

LUCIAN

BLAGA

DESPRE CONȘTIINȚA FILOZOFICĂ

HUMANITAS

LUCIAN BLAGA (Lancrăm-Sebeș, 9 mai 1895–Cluj, 6 mai 1961). Face școala primară la Sebeș (1902–1906) și liceul „Andrei Șaguna" la Brașov (1906–1914). Debutează în ziarele arădene *Tribuna* cu poezia „Pe țărm" (1910) și în *Românul* cu studiul „Reflexii asupra intuiției lui Bergson" (1914). Urmează cursurile Facultății de teologie din Sibiu și Oradea (1914–1916). Studiază filozofia și biologia la Universitatea din Viena (1916–1920), obținînd titlul de doctor în filozofie și biologie. Revine în țară în ajunul Marii Uniri. Publică la Sibiu placheta de versuri *Poemele luminii* și culegerea de aforisme *Pietre pentru templul meu* (1919). Prima dramă, *Zamolxe*, apare în ziarul *Voința* (1921). Academia Română îi decernează Premiul Adamachi pentru debut (1921). Universitatea din Cluj îi premiază piesa *Zamolxe* (1922). I se tipăresc primele traduceri de poezie în revista cernăuțeană *Die Brücke* (1922). Redactor la ziarele *Voința* și *Patria*, membru în comitetul de direcție al revistei *Cultura*, colaborator permanent la publicațiile *Gândirea*, *Adevărul literar și artistic* și *Cuvântul* (1922–1926). Atașat și consilier de presă la Varșovia, Praga și Berna (1926–1936), subsecretar de stat la Ministerul de Externe (1936–1938) și ministru plenipotențiar al României în Portugalia (1938–1939). Academia Română îi decernează Marele Premiu C. Hamangiu pentru „opera dramatică și poetică" (1935). Este ales membru activ al Academiei Române (1936). După Dictatul de la Viena se află în refugiu la Sibiu, însoțind Universitatea din Cluj (1940–1946). Conferențiază la Facultatea de litere și filosofie (1946–1948). Cercetător la Institutul de istorie și filosofie (1949–1951). Bibliotecar-șef (1951–1954) și director-adjunct (1954–1959) la filiala clujeană a Bibliotecii Academiei. Este înmormîntat în satul natal.

OPERA NEBELETRISTICĂ (volume de articole, eseuri și studii) în ordinea apariției: *Cultură și cunoștință* (1922), *Filosofia stilului* (1924), *Fenomenul originar*, *Fețele unui veac* (1925), *Ferestre colorate*, *Daimonion* (1926), *Eonul dogmatic* (1931), *Cunoașterea luciferică* (1933), *Censura transcendentă* (1934), *Orizont și stil*, *Spațiul mioritic* (1936), *Elogiul satului românesc*, *Geneza metaforei și sensul culturii* (1937), *Artă și valoare* (1939), *Diferențialele divine* (1940), *Despre gândirea magică* (1941), *Religie și spirit*, *Știință și creație* (1942), *Despre conștiința filosofică* (1947), *Aspecte antropologice* (1948), *Gîndirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea* (1966), *Zări și etape* (1968), *Experimentul și spiritul matematic* (1969), *Isvoade* (1972), *Ființa istorică* (1977).

LUCIAN BLAGA

Despre conștiința filozofică



HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta seriei
DONE STAN

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
BLAGA, LUCIAN
Despre conștiința filozofică / Lucian Blaga.
- București: Humanitas, 2003
ISBN 973-50-0399-6

1

ISBN 973-50-0399-6

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

Despre conștiința filozofică cuprinde materia cursului ținut de Lucian Blaga la Facultatea de litere și filosofie din Cluj în anul universitar 1946–1947.

Două fragmente din capitolul „Autonomia filozofică și creația metafizică" apăruseră în revista sibiană *Sæculum*, condusă de Lucian Blaga, și anume articolele „Neopozitivismul" și „Kant și metafizica", tipărite în secțiunea „Note" în numerele 6/1943, pp. 94–95, și 1/1944, pp. 75–77.

Prima ediție, cea din 1947, reprezentînd manuscrisul dactilografiat al cursului, a fost litografiată sub egida Centrului studențesc din Cluj, circulînd sub formă de fascicule broșate sau volum legat. Ediția a doua, îngrijită de Dorli Blaga și Ion Maxim, a apărut la Editura Facla din Timișoara în 1974. Respectînd testamentul* autorului, ediția a treia reia textul în 1983, în volumul 8 al seriei de Opere, îngrijită de Dorli Blaga la Editura Minerva din București, tipărindu-l în fruntea primei Trilogii, a cunoașterii, ca „un fel de introducere în filozofie în general"**.

Încadrînd în această Trilogie și suplimentul *Experimentul și spiritul matematic*, „Blaga a transformat-o

* Vezi mai jos, p. 201.
** Vezi mai jos, p. 204.

oarecum în pentalogie"*, fără să epuizeze în limitele ei fenomenul cunoașterii**.

Ediția de față rezultă în urma confruntării cursului litografiat (232 p. dactilo) cu manuscrisul autograf (192 file mss r/v), ambele materiale aflate în custodia Muzeului Literaturii Române — MLR: 16415/doc. și MLR: 26773.

Cu acordul dnei Dorli Blaga, ediția de față publică în Addenda volumului Testamentul editorial al filozofului, redactat la Cluj în 25 august 1959, urmat de Anexa la Testament, reprezentînd paginile dictate soției, Cornelia Blaga. Cele două documente, păstrate în arhiva familiei, fixează definitiv, „pe tomuri", planul de publicare a operei filozofice.

Addenda reproduce integral, în continuare, cele 22 pagini mss, intitulate „Schița unei autoprezentări filozofice", preluate din 1984 în Fondul Lucian Blaga al Muzeului Literaturii Române — MLR 26804. Este, probabil, textul primeia*** dintre cele patru**** prelegeri care au urmat lecției de deschidere a cursului de Filosofia culturii, ținută la Uni-

---

* Cf. Cristian Petru, „Trilogia cunoașterii", în Ion Ianoși (coord.), *Dicționarul operelor filozofice românești*, Humanitas, București, 1997, p. 256.

** Vezi scrierile publicate în faza de pregătire a concepției sistematice, reunite în *Zări și etape* (1944/1968), și volumul *Știință și creație* (1942), așezat pe primul loc în Trilogia valorilor.

*** Vezi Lucian Blaga, *Corespondență de familie*, Editura Universal Dalsi, București, 2000, p. 83. Scrisoarea semnată în 18 noiembrie 1938 face referire la conferința citită în aceeași zi.

**** Cf. Ion Bălu, *Viața lui Lucian Blaga*, vol. 2, Editura Libra, București, 1996, p. 223.

versitatea din Cluj în 17 noiembrie 1938. „Schița" a apărut inițial în revista clujeană *Apostrof*, în nr. 3/2003, pp. 11–14.

Transcrierea textelor s-a făcut potrivit normelor în uz astăzi, păstrîndu-se cele mai multe dintre formele de limbă caracteristice perioadei, precum și ideolectele autorului. Cuvintele/expresiile în limbi străine sînt redate în cursive. Inadvertențele de redactare și de punctuație au fost îndreptate tacit.

Mulțumirile Editurii se adresează Muzeului Literaturii Române, care a permis consultarea materialelor mai sus citate, și dnei Dorli Blaga, pentru contribuția d-sale la această ediție.

REDACȚIA

CONSIDERAȚII INTRODUCTIVE

Oricine e înzestrat cu aptitudinile spirituale necesare, receptive și de spontaneitate, poate să ajungă, încetul cu încetul, la înjghebarea unei conștiințe filozofice. În domeniul filozofiei, situația nu ni se pare să fie deosebită de aceea ce ne întîmpină în ținuturile artei, unde, prin deprinderea puterilor și prin familiarizarea cu operele, poți, pe temeiul înnăscut al unei sensibilități firești, să-ți constitui o conștiință artistică. Înfiriparea unei conștiințe specifice este condiționată, atît în domeniul filozofic, cît și [în] cel artistic, de o îndelungată experiență prin ținuturile corespunzătoare, adică de un contact asiduu cu modul marilor creatori, de un susținut efort de asimilare a operelor existente, dar, pe cît cu putință, și de un exercițiu pe măsura lor, a facultăților spirituale angajate de la sine în atari preocupări.

Evident, orice luare în considerare a „conștiinței filozofice“ în vederea unei lămuriri a aspectelor ei posibile devine operantă numai dacă pornim de la convingerea că gîndirea filozofică își are, printre celelalte preocupări ale spiritului omenesc, autonomia și ființa ei aparte. „Conștiința filozofică“ trebuie s-o înțelegem într-un fel ca o răsfrîngere în spirit, mai mult sau mai puțin lucidă, a situației în chestiune. Cel ce și-a alcătuit, cu sufi-

cient discernămînt și datorită unui proces multiplu condiționat, o conștiință filozofică știe foarte bine că filozofia, într-o cuprindere de ansamblu, își are „ființa“ și „autonomia“ ei. Acestei autonomii și acestei ființe vom încerca să-i dăm un relief în paginile de față. Ne vom strădui, cu alte cuvinte, să scrutăm structura intimă a gîndirii filozofice, și aceasta călăuziți în primul rînd de ținta de a înlesni și celor cu mai puțină umblare prin acest domeniu constituirea unei conștiințe filozofice.

Ținem departe de noi orice gînd de a echivala în vreun sens oarecare gîndirea și preocupările filozofice cu ceea ce am hotărît a numi „conștiință filozofică“. Conștiința filozofică o socotim doar ca un „joc secund“, ca un apendice foarte treaz al filozofiei sau, altfel spus, ca o sumă de acte ale acesteia, reflectate asupra ei înseși și intrate, firește, în sînge sub înfățișarea unor atitudini bine consolidate. Filozofului și celui ce se ocupă cu filozofia nu le incumbă numaidecît datoria de a-și alcătui și o „conștiință filozofică“; ei pot să neglijeze pînă la un punct această tovarășă cu putință a spiritului în exercițiul său filozofic și să se încreadă în instinctul lor. Totuși „conștiința filozofică“ va fi utilă celui ce și-o însușește exact în măsura în care, bunăoară, conștiința artistică este de un ideal folos creatorului de artă și celui ce vrea să se bucure de diversele valori obiectivate în opere. Conștiința filozofică creează inteligențelor și spiritelor receptive cel mai prielnic climat pentru aprecierea justă a unei filozofii oarecare, dar poate, în același sens, să călăuzească, în cercetările, analizele, sintezele, intuițiile și construcțiile sale, și pe filozoful de vocație, dîndu-i o pondere în tot ce întreprinde.

Drept puncte de reper în cercetarea noastră cu privire la ființa și autonomia gîndirii filozofice ne vor servi momentele cele mai importante și cele mai rodnice din istoria filozofiei. Nu vom cere nimănui să opteze în prealabil pentru o anume filozofie. Nu vrem să închidem zările cu o asemenea „fixare“. Din contră, ne vom impune tot timpul atitudinea de a fi cît mai neutri în aprecierea diverselor concepții filozofice, în cadrul unor criterii foarte largi și elastice, și făcînd oarecum aproape o totală abstracție de valabilitatea așa-zisă „obiectivă“ a lor. Vom privi concepțiile filozofice ca produse ale spiritului, cu acel interes ce trebuie să-l acordăm în general productivității în sine, independent de orice raportare prea strictă la „realitate“. În considerarea concepțiilor filozofice nu vom arăta preferințe și nu vom rosti verdicte ce ar implica acte de necondiționată adeziune sau nonacceptare. În cursul istoriei spiritului uman au apărut cele mai diferite gînduri filozofice, cînd într-o formă mai rapsodică, cînd în forma accentuat sistematică a unor „discipline“ particulare sau a unor viziuni complexe asupra lumii și vieții. Le vom privi ca atare, ca *apariții istorice*, și privindu-le, nu ne vom lăsa conduși de alte măsuri de prețuire decît de acelea de care e călăuzit în general, să zicem, un istoric al filozofiei. Cu toate acestea, intenția noastră nu este cîtuși de puțin aceea de a face în vreun chip oarecare *istorie* a filozofiei, nici măcar în racursi. Nu. Ne simțim îndrumați spre scrutarea unei ființe și a unei autonomii, în vederea constituirii unei „conștiințe“.

Intenția noastră este aceea de a asigura, din cît mai multe puncte de vedere, temeiul „conștiinței filozofice“ și, prin urmare, de a lămuri în preala-

bil structura gîndirii filozofice, figura și profilul ei, care, datorită felului lor *sui-generis*, pot alcătui piatra unghiulară a unui asemenea temei. O atare lămurire cere, firește, o documentare cît mai amplă și în același timp cît mai impersonală. O documentare amplă și impersonală. Ce înseamnă aceasta? Aceasta înseamnă că va trebui să ne ferim de a imita procedarea atîtor filozofi care, vorbind despre ființa gîndirii filozofice, polarizează totul în jurul propriei lor „metode". Acești filozofi prezintă abaterile și mișcările pline de sinuozități și de accidente ale filozofiei ca tot atîtea convulsii prin care gîndirea omenească a trebuit să treacă pînă să ajungă a naște *metoda* „absolută", proprie fiecăruia dintre ei. Astfel, Hegel vedea în peripețiile filozofiei strădaniile acesteia de a da la lumină metoda dialectică cu care, după opinia sa și de la el începînd, filozofia se va identifica pînă în veacul veacului. La fel, Bergson va dibui în istoria filozofiei — și prin desișurile ei — trecînd un singur elan, care va culmina, după părerea sa, în elaborarea metodei intuiției, singura menită să ne salte în „absolut". Cu atari „polarizări", cauza filozofiei, și mai ales a „conștiinței filozofice", rămîne prea puțin servită. Dacă dorim să învederăm ființa și autonomia filozofiei, trebuie să dăm *istoriei* o mai mare șansă de a se pronunța. Numai această cale deschide speratele orizonturi pentru cercetarea ce ne-am propus. Substanțele și motivele filozofiei sunt atît de variate, și gîndirea filozofică a înflorit și a dat în pîrg în atîtea chipuri, încît istoria ei nu ni se pare, în esență, mult mai puțin bogată decît istoria artelor, de pildă. Cu argumentele ce ni le pune la îndemînă desfășurarea atît de amplă și de spectaculoasă a gîndului filo-

zofic după locuri și timpuri, vom constrînge repede la amuțire orice subiectivism egocentric al gînditorilor care au căutat să definească filozofia în lumina unor criterii prea personale. Însărcinîndu-ne să determinăm miezul și confiniile filozofiei, va trebui, mai mult decît în orice altă împrejurare, să ne punem la încercare elasticitatea spiritului.

Să facem un mic efort de a ne apropia de subiectul nostru. E cazul, poate, să vorbim mai înainte de orice despre sentimentul cel mai intim pe care gîndirea filozofică, ce prinde înfățișare într-o concepție nouă, e în stare să ni-l comunice la cea dintîi luare de contact cu ea. Cititorii își aduc desigur aminte de cuvintele memorabile pe care Immanuel Kant le-a însemnat în una din cărțile sale cu privire la geneza filozofiei sale „critice". Kant mărturisește că, pînă la un moment dat, el, ca gînditor, era îmbrobodit de un „somn dogmatic" din care l-a „trezit" întîlnirea norocoasă cu opera filozofului englez David Hume. Kant rezumă în cele cîteva cuvinte o situație în care se găsea și sentimentul ce l-a stîrnit în el gîndirea unui filozof de seamă și într-un anume chip orientat al epocii. Fără îndoială că semnificația concretă a cuvintelor lui Kant e legată de o împrejurare istorică precisă. Se știe că edificiile metafizice, cu care atîția și atîția filozofi prekantieni sperau să convertească misterul existenței în sisteme de concepte, au fost construite fără de o cercetare prealabilă a posibilităților de cunoaștere proprii spiritului uman. Cunoașterea conceptuală, cu procedeele ei intrinsece, fusese pusă în deprindere și silită la lucru fără de controlul necesar al mijloacelor întrebuințate de ea. Se făcea caz, bunăoară, de ideea de „substanță" sau de ideea de „cauzalitate", cu o încredere in-

genuă în caratele lor firești, și se opera cu ele ca și cum mintea omenească ar fi deținut, cu aceasta, înseși pîrghiile lumii și ale ideației divine. David Hume și-a îndreptat atenția tocmai asupra conceptelor de temelie de care se folosește inteligența umană în cele mai grave demersuri ale ei și a căutat să le arate structura și limitele firești. Metafizicienii dinainte de Kant utilizau conceptele în chestiune într-un fel dogmatic, adică fără de luciditatea necesară a uzajului lor și, prin urmare, cu o bună doză de iresponsabilitate. Hume întreprinde un examen menit să ducă la o nouă și foarte supravegheată conștiință cît privește priza și valabilitatea conceptelor. În această împrejurare istorică, plină de un latent dramatism, Kant încearcă sentimentul unei „treziri" dintr-un „somn dogmatic". Dar cuvintele lui Kant despre somnul în care plutea și despre „trezirea" ce-i deschidea o nebănuită zariște sunt susceptibile de o generalizare, trecîndu-se de la situația concretă a lui Kant la toate situațiile de răscruce din istoria filozofiei.

Celebrele cuvinte autobiografice ale lui Kant se referă, ce-i drept, la un anume „somn" spiritual și indică o stare precară a spiritului, ce permitea metafizicii cea mai necontrolată și mai arbitrară eflorescență. De asemenea, și termenul de „trezire" se referă la ceva precis, și anume la o nouă luciditate de natură „critică". Remaniind întru cîtva semnificațiile, putem proceda la o generalizare a cuvintelor lui Kant. „Somnul" spiritual nu e totdeauna de natură „dogmatică" — și nici trezirea nu e totdeauna de natură „critică". „Trezirea" naturală dintr-un *somn natural* nu are nici ea un efect critic, și totuși această trezire o experiem în fiecare dimineață. Să trecem de la cuvintele la figurat ale

lui Kant la acest fapt de experiență intimă, accesibil oricăruia dintre noi, adică la faptul somnului și trezirii ca atare, luate ca trăiri imediate în toată nuditatea lor organică-psihologică. Întorcîndu-ne astfel la semnificațiile curente ale cuvintelor „somn“ și „trezire“, să ne întrebăm dacă procesul de scuturare și iluminare, în care ne transpune o filozofie ce-și merită cu adevărat numele, nu prezintă oarecari similitudini cu această experiență organică-psihologică. Cînd încercăm să ne dăm mai de aproape seama de efectul de dezmeticire ce-l datorăm în general filozofiei, ni se pare indicat să recurgem la înțelesul mai obișnuit al cuvintelor „somn“ și „trezire“. Nu ne facem iluzia că am descris cu aceasta în chip desăvîrșit efectul în chestiune. Ne dăm perfect seama că și noi operăm, ca și Kant în propozițiile autobiografice, tot cu un transfer de termeni din viața *naturală* în sfera *spirituală*. Și atunci, apropierea, de intenții mai mult sugestive, ce-o facem între iluminarea prin filozofie și trezirea din somn impune și unele distincții. Într-adevăr, în viața organică-psihologică, starea de somn este total înlocuită prin starea de trezie; și invers, potrivit unui anume ritm circular. Cînd vorbim însă despre somnul spiritului, starea aceasta urmează să ne-o închipuim ca o stare funciară, adîncă și infinită, în care starea de trezie nu va înlocui niciodată mai mult decît un plan sau un sector al stării funciare. Aici, în cadrul spiritului, „trezia“ nu se substituie somnului în toată nemărginirea sa, ci desființează somnul doar parțial. Aici, în cadrul spiritului, starea de trezie tinde apoi să-și sporească volumul în dauna stării infinite, care este somnul spiritului. *Sentimentul de „trezire“ ce ni-l comunică orice mare gînd filozofic corespunde unui asemenea spor de volum al conștiinței.*

Pentru verificarea celor spuse, îndrumăm cititorii spre ceea ce, desigur, ei înșiși au încercat răsfoind cu zăbava necesară și cu suficient interes o istorie a filozofiei. Într-adevăr, cel ce se inițiază în istoria filozofiei face experiența unei treziri spirituale din ce în ce mai largi. Experiența trezirii devine deosebit de vie mai vîrtos în fața începuturilor de curente sau lîngă momentele de cumpănă ale istoriei gîndirii filozofice. Vom evoca un asemenea început.

Pînă în veacul VII î.Cr., semințiile grecești antice erau dominate de viziunea homerică asupra lumii, de un caracter mitologic nu prea îngrădit în spontaneitatea sa. Celelalte popoare, cum au fost, bunăoară, egiptenii sau puternicele seminții ce s-au succedat în Babilon, avînd în urma lor un trecut de cultură cu vreo 3000 de ani mai vechi decît al grecilor, erau stăpînite de mitologii și cosmologii de factură mai arhaică, mai hieratică. Oricum, lumea lor, atît a popoarelor arhaice, cît și a grecilor, seamănă foarte mult cu cea a basmelor noastre. Într-o ambianță spirituală astfel orientată, apare la un moment dat în Milet, în peisajul unei anume seminții grecești, un gînditor care reușește să schimbe radical perspectivele spiritului asupra realității înconjurătoare. Este vorba despre Thales, unul dintre legendarii înțelepți cu care istoriografii țin să înceapă istoria filozofiei.

Cîteva importante gînduri ne-au rămas de la Thales. Printre altele, ideea că substanța unică din care ar fi făcute toate lucrurile ar fi apa. Pînă atunci, spiritul omenesc și-a umplut zarea cu diverse imagini despre „lume". Cea mai organizată dintre aceste imagini aparține culturii babiloniene. Lumea era închipuită ca fiind alcătuită dintr-un pă-

mînt cu înfățișare de turn, ce iese în terase din oceanul terestru, acesta înconjurat de diguri și munți. Peste pămînt și peste oceanul terestru erau imaginate trei bolți cerești suprapuse, cu imperiile și cetățile lor astrale, iar sub pămînt și sub oceanul terestru, alte trei tărîmuri, în cel mai adînc întinzîndu-se împărăția morților. Toată această lume, cu etajele ei, era, potrivit concepției babiloniene, înconjurată de toate părțile de oceanul cosmic.

Cosmografia homerică va simplifica imaginea babiloniană fără de a modifica prea mult structura etajată a lumii. Imaginația arhaică și cea homerică mai populau, firește, „lumea" lor cu toate ființele văzute și, mai presus de toate, cu semințiile nevăzute ale zeilor și demonilor. În atmosfera aceasta de basm se ivește așadar Thales. E sigur că el substituie cosmografiei și geografiei mitologice alte imagini, care pregătesc viziunea specific grecească despre lume, de mai tîrziu. Mai importantă însă decît viziunea sa cosmografică este neîndoios teza, ce el o enunță, că apa ar fi substratul tuturor lucrurilor. Cu aceasta, spiritul omenesc proiecta întîia oară în cosmos ideea unei substanțe unice. Pentru identificarea substanței universale cu „apa", Thales își va fi avut motivele sale. El trăia lîngă Mare și va fi fost desigur impresionat de puternicia, de aluviile și produsele ei. Acestei experiențe personale a lui Thales i se mai adăuga, fără îndoială, și oarecare tradiție, căci în cosmologiile și cosmogoniile arhaice, apei îi revenea un rol precumpănitor. Am arătat că „lumea" în cosmologia babiloniană era privită ca un spațiu închis, înconjurat pretutindeni de oceanul cosmic. Nimenea nu se gîndise însă înainte de Thales că originea și chiar temeiul tuturor lucrurilor ar pu-

tea să fie o singură substanță universală. Din clipa în care Thales a dat grai unei asemenea idei, s-a declanșat o nouă problematică pentru spiritul omenesc. Se cuvine să nu trecem cu vederea că astăzi, după 2500 de ani, știința și filozofia se găsesc în căutarea „substanței". Fapta lui Thales a trebuit să aibă, pentru el însuși și pentru semenii săi, semnificația însoțită de puternice rezonanțe a unei mirate „treziri". Spiritul omenesc se deștepta, depășindu-și somnul mitic. El lua act de o nouă posibilitate a sa de a se apropia de taina existenței. Formulînd, așa stîngaci cum se întîmplă, ideea substanței universale, gîndirea abstractă, rațională, se declara ca un incendiu ce nu va mai fi niciodată stins sau localizat. Gîndirea rațională, aservită pînă atunci imaginației divinatorii de natură mitică, intra în exercițiul autonomiei sale.

Prin asemenea „treziri" a trecut spiritul omenesc de cîte ori un mare filozof a venit cu „lumina" sa în cosmos. Orice filozofie, ce nu-și dezminte intenția intrinsecă ei, echivalează cu un adaos de luciditate. O similară „trezire" a avut loc cînd Anaxagora propunea ideea unui „spirit" sau a unei „rațiuni" care ar organiza toate lucrurile. Un mare simțămînt de „trezire" comunica Platon semenilor săi cînd își desfășura vederile despre o existență clădită în coordonate complexe, față de care omul putea să-și lămurească așa de categoric propriile sale elanuri, atît de confuze încă pînă atunci.

„Trezirile" se pronunță atît în cazul unor concepții metafizice de natură constructivă, cum sunt cele amintite ale lui Thales, Anaxagora sau Platon, cît și în cazul unor concepții de natură mai mult analitică-critică, menite să lămurească, bunăoară, aptitudinile cognitive ale spiritului omenesc

— sau chiar existența și esența ca atare ale spiritului omenesc. De la Socrate, care dibuiește funcția conceptelor în economia spiritului omenesc, pînă la actualii existențialiști, care vivifică însăși conștiința existenței umane, omul se tot „trezește".

O concepție metafizică e destinată astfel să dea o transparență mai întîi figurii și articulațiilor grave ale existenței, să pună în lumină coordonatele fundamentale ale tainei cosmice, să reveleze osatura și arhitectura secretă ce o bănuim în ființa Marelui Tot din care facem parte. Ca atare, orice gînd metafizic aspiră să-și aducă lumina sa în noaptea mare în mijlocul căreia suntem puși. Metafizica e o lansare de făclii aprinse în ultime abisuri și se repercutează în noi ca o „trezire". Noaptea din afară nu e însă totul. Mai este și o noapte lăuntrică a propriei noastre ființe. Cînd ochiul filozofic s-a îndrumat spre lăuntrul omului, s-a ajuns de asemenea la înțelegeri care, indiferent de priza lor sub raport absolut, au devenit și ele tot atîtea „treziri" pentru spiritul omenesc.

Dacă punem în mișcare panorama și lăsăm să se perinde prin fața noastră figurile filozofiei, remarcăm două coloane de gînditori: una mai mult vizionar-constructivă, alta mai curînd analitică-critică. Întîia coloană e atentă îndeosebi la priveliștea totală a existenței, pe cîtă vreme a doua își are interesul ațintit mai ales asupra omului. Cîteva nume proeminente din coloana vizionar-constructivă: Thales, Pitagora, Anaxagora, Parmenide, Heraclit, Platon, Aristotel, Plotin, Nicolaus Cusanus, Giordano Bruno, Descartes, Spinoza, Leibniz, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Bergson. Cîteva nume din coloana analitică-critică: sub anume aspecte ale sale, Parmenide, apoi sofiștii, So-

crate, Platon, Aristotel, scepticii, Montaigne, Descartes, Hume, Kant, fenomenologia și existențialismul contemporan. Unele nume ilustrează ambele coloane.

În aceste considerații introductive, am relevat unele laturi de lumină ale filozofiei. Să nu uităm nici umbrele. În fața multitudinii soluțiilor pe care gîndirea filozofică le preconizează și a antagonismelor derutante de care ea este străbătută de la un capăt la altul, cei ce frecventează istoria filozofiei recoltează adesea un sentiment de nedumerire. Neapărat că orice laic are dreptul să se întrebe care sunt, în definitiv, rezultatele certe pe care le-a adus filozofia. Interesant este însă că tocmai o asemenea întrebare stingherește foarte puțin pe unul care și-a însușit o conștiință filozofică. În principiu, o asemenea întrebare e susceptibilă de nenumărate răspunsuri, și aproape orice amator de filozofie va găsi un număr oarecare de teze, sau poate chiar un corp de teze, care i se vor părea un bun cîștigat. Dintr-o anume prudență ce ne-o impune însuși punctul de plecare al cercetărilor de față, noi ne vom feri să stabilim un atare patrimoniu sau inventar de pretinse certitudini. În privința aceasta — și față de accidentele intermitente ale filozofiei — suntem de părere că trebuie să adoptăm o atitudine de supremă precauție. Socotelile ce se pot face ni se par foarte diferite și fără număr. Să calculăm însă, pentru simplificarea situației, cu cazul cel mai grav. Să presupunem că, în cele din urmă, soluțiile ce le oferă filozofia ar fi, sub raportul certitudinii, nule, absolut toate. Ar putea oare o asemenea presupunere să ne ducă la o decepție atît de gravă, încît să dorim un act de abolire a filozofiei? Sau poate că tocmai un ase-

menea calcul și atari considerații au darul de a face posibilă o neașteptată punere în lumină a celui mai sigur folos ce-l putem culege pe urmele filozofiei? În cumpăna acestei alternative decisive, avem putința de a mobiliza un argument în stare să provoace un deznodămînt în avantajul filozofiei. Să admitem, așadar, că soluțiile filozofiei sunt antagoniste și iluzorii, fără deosebire. O legitimare totuși s-ar găsi și în această ipoteză preocupărilor filozofice și eforturilor cheltuite pe drumurile lor în chiar împrejurarea de netăgăduit că însăși *problematica* spiritului omenesc devine tot mai adîncă și mai complexă datorită soluțiilor pe rînd absorbite de ea. Soluțiile filozofiei sunt frunzele ce cad ca să îngroașe și să fertilizeze huma în care rădăcinile problematicii spirituale se vor întinde tot mai vînjoase și cuprinzînd încetul cu încetul tot mai mult spațiu.

Gîndirea filozofică, prin construcțiile și dărîmările ei, prin amăgirile și dezamăgirile ce ni le pricinuiește, prin bănuielile și presimțirile ce ni le comunică, prin tot mai adîncile problematizări ce le prilejuiește și le îmbie, va însemna astfel pentru genul uman un necurmat spor de luciditate, etapele ei echivalînd cu tot atîtea „treziri“ din *somnul* infinit în care ființa noastră plutește.

AUTONOMIA FILOZOFICĂ ȘI CREAȚIA METAFIZICĂ

Filozofia o socotim, printre celelalte preocupări ale spiritului uman, ca un domeniu autonom în sensul deplin al acestui cuvînt. Filozofia este ea însăși. Pentru a se legitima, ea nu are nevoie nici de prestigiul, condiționat de diverse calități, revenind științei, nici de demnitatea, condiționată și ea de realizarea unor anume valori, ce este proprie artei. Gîndirea filozofică se afirmă în cadrul spiritului într-un fel ireductibil, ea implică valori proprii, orizonturi care sunt ale ei și numai ale ei, mijloace ce-i aparțin în exclusivitate și procedee care o singularizează. S-au depus, desigur, în ultimele decenii unele strădanii de a întemeia o filozofie ca „știință severă". Amintim încercarea lui Husserl, care spera să pună temeiurile unei filozofii *als strenge Wissenschaft*. Pentru a-și duce la capăt încercarea, merituoasă și de mare răsunet, fără îndoială, Husserl a fost însă nevoit să nesocotească tocmai ceea ce noi considerăm ca finalitate a filozofiei: metafizica. El a nesocotit creația metafizică, dar în cele din urmă, el însuși nu s-a putut dezbăra de procedee metafizice, cu deosebire cînd a voit să dea vederi de ansamblu. Cazul dovedește o dată mai mult că filozofia fără idei metafizice rămîne un aluat ce nu dospește. La extrema

opusă aceleia de a înțelege filozofia ca „știință" se situează încercările de a o prezenta ca „artă". Un Hermann Keyserling rămîne ilustrativ pe această linie, cu ambiția sa de a funda filozofia pe intropatie. Nici cei ce se căznesc, fără succes, de altfel, să prefacă filozofia în „știință", nici cei ce vor s-o legitimeze ca „artă" sau ca „poezie de concepte" nu respectă autonomia reală de care filozofia, în strălucitele ei momente, a dat atîtea dovezi. Filozofia în marile ei momente: adică filozofia presocratică, filozofia lui Platon și Aristotel, a unui Plotin, filozofia lui Descartes, Spinoza, Leibniz, a unui Kant, a lui Fichte, Hegel, Schelling, Schopenhauer sau Bergson.

Simpatia față de obiect, ce prinde așa de bine pe orice cercetător — și, în cazul de față, simpatia față de momentele de evidentă și viguroasă eflorescență ale filozofiei — ne sfătuiește să identificăm rostul filozofiei în primul rînd în funcția ei creatoare de metafizică. Așa a fost înțeleasă gîndirea filozofică în toate timpurile ei de afirmare. Metafizica, în desfășurarea ei, este plină de idei adînci sau înalte ca atare, de viziuni care pot să ne angajeze conștiința și existența. Pentru a preveni orice neînțelegere, vom nota numaidecît că o idee poate să fie adîncă sau înaltă și fără de a fi obiectiv valabilă. În cele din urmă, valabilitatea ideilor metafizice nu poate fi în nici un chip controlată și verificată printr-o confruntare directă cu realitățile transcendente pe care ea le vizează. La o întîie vedere, o asemenea situație pare precară, mai ales dacă nu ținem seama de împrejurarea că ideile metafizice își răscumpără o asemenea deficiență în atîtea feluri ce rămîn să fie arătate. Im-

posibilitatea de verificare directă a ideilor metafizice — sau chiar o acuzată inadecvație a lor în raport cu realitatea — nu ne dă încă vreun drept de a trata plăsmuirile metafizicii ca simple închipuiri fără noimă. Este unul din simptomele cele mai impresionante ale autonomiei filozofice faptul că ideile, plăsmuirile metafizice, pot fi apreciate în ele însele, ca viziuni de sine stătătoare, pentru logica lor interioară, pentru sugestiile revelatorii ce se degajează din ele, pentru presimțirile ce ele le stîrnesc în noi în raport cu transcendența. Orice autentică ideație metafizică își are logica sa, osatura și articulațiile arhitectonice prin care ea rezistă ca un întreg. O viziune metafizică reprezentînd un întreg trebuie judecată în propriile ei perspective; și dacă e să i se aplice o critică, atunci aceasta este și trebuie să fie în primul rînd o critică imanentă. E foarte greșit să te apropii de o concepție metafizică numai cu idei din afară de ea. Numai criticii fără suficientă sensibilitate metafizică și fără de-o conștiință filozofică propriu-zisă procedează astfel. O critică imanentă ține seama totdeauna de criteriile intrinsece ale unui sistem sau ale unei concepții metafizice, și acestea sunt îndestulătoare atît pentru a pune în relief valoarea în sine a construcției, cît și pentru a-i scoate la iveală locurile de minoră rezistență. O critică filozofică ce nu știe să se adapteze la criteriile lăuntrice ale unei concepții metafizice rămîne, în fond, inoperantă.

În creația metafizică, noi vedem așadar însăși încoronarea gîndirii filozofice. Nu vom ocoli nici o osteneală pentru a pleda în favoarea unei asemenea aprecieri. Metafizicianul este autorul unei

lumi. Un filozof care nu ține să devină autorul unei lumi își suspendă vocația; el poate fi orice, chiar un genial gînditor cîteodată, dar rămîne un adept al neîmplinirii. Lumea unui metafizician este în primul rînd o lume a sa; datorită adîncimii și măreției viziunii, datorită argumentului și, cîteodată, datorită sugestiilor proprii cuvîntului ce știe să-l aleagă, metafizicianul are însă posibilitatea de a-și impune și altor muritori lumea sa. Desigur că o viziune metafizică nu este niciodată ceva definitiv, adică o izbîndă ce ar face de prisos orice altă încercare. O viziune metafizică reprezintă un moment istoric, ceea ce înseamnă că, într-un fel, caducitatea ține chiar de condițiile și structura ei. Dar caducitatea oricărei tentative metafizice nu este un aspect ce ne-ar putea speria. Trebuie să ne obișnuim să privim concepțiile metafizice și sub alt unghi decît al regretului că ele sunt perisabile. Urmează să ne însușim, cu alte cuvinte, acea particulară sensibilitate care cîntărește o viziune metafizică după profunzimea și armonia intrinsecă vedeniilor ce ni se propun. Repetăm: cînd e vorba de judecarea unei concepții metafizice, se cere mai presus de orice punerea în exercițiu a unei critici imanente, generoasă prin definiție. Într-o asemenea bătaie de lumini, vremelnicia de care este stigmatizată orice concepție metafizică dobîndește o înfățișare de fatalitate inerentă chiar și celor mai evidente reușite ale spiritului uman.

Nu acestea au fost punctele de vedere din care a înțeles Kant să privească metafizica. Atitudinea lui Kant față de metafizică are, din nefericire, multiple aspecte, unele echivocuri și oarecare labilitate. Integrîndu-se într-o tradiție de două ori milenară,

Kant profesa credința într-un ideal de cunoaștere ce îngăduie formule necesare și general valabile. În lumina acestui ideal, prinde în gîndirea lui Kant să se reliefeze tot mai mult deosebirea de natură între „metafizica" ce se făcuse pînă la el și „știința" constituită de la Galilei și Newton încoace în corp pretins intangibil. Kant a căutat secretul valabilității științei exacte în modul de aplicare a conceptelor asupra intuiției. El s-a străduit să arate că știința ia ființă prin aplicarea categoriilor intelectuale asupra unui material luat în primire prin simțuri. Științei i se oferă toate șansele pe care ea le visează, prin aceea că ea își delimitează obiectul în sfera fenomenalului, adică într-o sferă de convergență a simțurilor cu conceptele. Metafizica speculativă se mișca însă, după părerea lui Kant, pe o linie care sfidează această convergență prin salturi dincolo de „fenomen". Saltul în transcendență nu poate duce, după Kant, decît la construcții contradictorii, la teze antinomice sau la teze atinse de alte metehne logice, în consecință, inconsistente și efemere. De fapt, pretinsa stabilitate a științelor exacte și vremelnicia metafizicilor de pînă atunci l-au îndrumat pe Kant spre examenul critic al facultăților cognitive ale spiritului omenesc și la stabilirea unui postulat de colaborare a acestor facultăți în zona „experienței". Criticismul pe care-l inaugura a făcut din Kant un adversar al metafizicii în accepția ce se acordase acestui termen: de speculație, vizînd regiunile ce depășesc simțurile. În fața cîntecului de sirenă al „transcendenței", Kant a hotărît să se lege singur de catarg. Metafizica constructivă urma să fie interzisă, fiindcă, cu mijloacele și în condițiile ei, ea nu ar putea

să dea decît forme ce se anulează reciproc.* Îndeosebi antinomicul, cu consecința lui, caducitatea logică atribuită concepțiilor metafizice, constituie pretextul argumentației kantiene împotriva metafizicii constructive și a legitimității ei. Să mărturisim că acest fel de a argumenta nu prea are darul de a ne îndupleca. Mai întîi: gîndirea metafizică nu ni se pare că ar duce totdeauna și inevitabil la construcții antinomice. Argumentele posibile în favoarea tezei și cele cu putință în favoarea antitezei nu au o stringență logică de netăgăduit ca să se poată afirma că teza și antiteza se impun cu egală putere și în chip necesar. O afirmație metafizică se sprijină de altfel întotdeauna numai pe o argumentare aproximativă și nici nu poate să ridice alte pretenții. Al doilea: chiar dacă gîndirea metafizică s-ar revărsa inevitabil în antinomii, rămîne

---

* Iată cîteva din antinomiile relevate de Kant:

I. *Teză*: Lumea are un început în timp și este limitată cît privește spațiul.

Antiteză: Lumea nu are început și limite în spațiu, ci este temporal și spațial infinită.

II. *Teză*: Orice substanță compusă din lume constă din părți simple, și nu există nicăiri decît simplul sau ceea ce este compus din simplu.

Antiteză: Nici un lucru compus din lume nu constă din părți simple, și, în general, nu există nimic simplu.

III. *Teză*: Cauzalitatea după legi ale naturii nu este singura din care derivă fenomenele lumii. Trebuie admisă în chip necesar și cauzalitatea prin libertate pentru explicarea acestor fenomene.

Antiteză: Nu există libertate, ci numai fapte determinate de legi ale naturii.

IV. *Teză*: De lume ține ceva ce, fie ca parte a ei, fie ca o cauză a ei, este o ființă necesară.

Antiteză: Nu există nicăiri o ființă absolut necesară, nici în lume, nici în afară ca o cauză a ei.

încă o problemă, dacă această situație atinge de nulitate rezultatele gîndirii, deoarece s-ar putea ca însuși aninomicul să fie pozitiv-utilizabil în formulările cunoașterii. O dovadă elocventă ni se servește în această privință chiar în domeniul științei exacte, și anume în microfizica de astăzi, care s-a hotărît să facă uz de formulări antinomice în teoria corpuscular-ondulatorie a luminii.* Și al treilea: caducitatea concepțiilor metafizice, oricare ar fi motivele ei, nu este un suficient temei pentru a tăia elanul creației metafizice fundat în necesități structurale ale spiritului omenesc. Cert, Kant a întrezărit mai limpede decît înaintașii săi deosebirea dintre metafizica curentă și știință, dar el s-a grăbit să măsoare metafizica după criterii „științifice". Era inevitabil să se ajungă astfel la sfatul castrării. Deosebirea de natură între metafizică și știință este însă, după părerea noastră, așa de mare, că trebuie să aplicăm fiecăreia propriile ei criterii. Autonomiile lor comunică, dar nu se confundă.

Spuneam că atitudinea lui Kant față de metafizică nu este lipsită de echivocuri. Nu încape îndoială că Immanuel Kant aducea în filozofie o răsturnare de perspective. Un contemporan, speriat de revoluția la care trebuia să privească, intrigat, dar dezarmat, a numit pe Kant „atoatedistrugătorul". Acest epitet, ce se potrivește zeului Șiva din trinitatea mitologică a semințiilor indice, nu are darul de a caracteriza prea fericit revoluția kantiană. Căci dacă e adevărat că Immanuel Kant aducea o răsturnare a perspectivelor filozofice, tot atît

---

* A se vedea Louis de Broglie, *Matière et lumière*, Editions Albin Michel, Paris, 1937.

de adevărat este că marele gînditor avea un respect excesiv față de corpurile spirituale constituite. Un asemenea corp spiritual era pentru el, de exemplu, *știința* (newtoniană). Dar la fel, și cîteva idei filozofice ale raționalismului deist (Dumnezeu ca ființă supremă, ca bun absolut, nemurirea sufletului, ideea libertății), pe care el nu s-a gîndit nici un moment să le modifice în *conținutul* lor ca atare, ci doar să le investească cu o nouă funcție în economia spirituală a omului. Kant, după ce a făcut tot ce i-a stat în putere să submineze orice metafizică speculativă, se declara astfel, pe altă cale, deplin satisfăcut de cîteva din *ideile* (pe care le credea necesare și general valabile în felul lor), ale teologiei raționaliste. Aspirațiile metafizice ale lui Kant se împotmoleau astfel într-o teologie „etică", de idei conformiste. Același respect față de corpurile spirituale constituite, care îl făcea să creadă că știința newtoniană este, omenește vorbind, ceva intangibil, îl îndruma și spre recunoașterea intangibilității unor anume idei teologice curente. O mai cruntă răzbunare a metafizicii nici nu se poate imagina. Kant profesa abstinența metafizică pentru ca să-și satisfacă foamea metafizică cu surogate la dispoziția oricui. Rămîne un merit al metafizicienilor postkantieni de a fi dovedit prin „construcțiile" lor că spiritul omenesc poate oricînd să creeze noi idei metafizice, spărgînd lanțurile oricărui conformism.

Mai tîrziu, o nouă mișcare antimetafizică, mai radicală decît cea kantiană, a înflorit sub diversele forme ale pozitivismului, de la acela al lui Auguste Comte pînă la neopozitivismul unor gînditori din zilele noastre. Se susține în aceste cercuri sau școli filozofice că metafizica ar circumscrie preocupări

în general perimate, reprezentînd o fază depășită a civilizației. Don Quijote, cavalerul tristei figuri, umblă pe drumurile Europei în ipostază de „pozitivist“ fanatic. De astă dată, el va rupe lănci împotriva metafizicii. Filozofia ar urma să renunțe la orice creație deschizătoare de noi orizonturi și să se mulțumească cu organizarea sistematică a științelor, în calitate de administratoare a acestor domenii, dar nu de stăpînă. Pentru gîndirea filozofică, această situație ar însemna în fapt o nouă robie, asemenea celei medievale, cînd ea se complăcea în rolul cenușiu de slujnică a teologiei. Reprezentanții tuturor modurilor pozitiviste, de la Comte la Mach și de la acesta la neopozitivismul contemporan, s-au rostit împotriva metafizicii, căznindu-se să arate că plăsmuirile acesteia ar fi simple năluci ce nu aduc nici un folos și nici nu ar răspunde măcar vreunei serioase exigențe a spiritului omenesc. Ca și cum orizonturile spirituale ar putea să fie comprimate la acela al concretului și al utilului. În ciuda tuturor caznelor pozitiviste, exigențele metafizice ale omului rămîn totuși un fapt fundamental și ireductibil. Binevoitorul sfat pozitivist de a se renunța la metafizică e, desigur, tot atît de eficace ca sfatul „să nu iubești“ pentru sufletele înzestrate cu un puternic instinct erotic. Asemenea sfaturi sunt bune pentru cei lipsiți de instincte — ceilalți le aud, surîd și purced spre aventură.

Poate că după cele spuse în legătură cu filozofia lui Kant, nu ne-am mai pierde timpul pomenind de poziția antimetafizică a pozitivismului unui Comte sau Ernst Mach, căci ideile acestora își dorm somnul unde e țărîna ușoară. Dar aceeași atitu-

dine metafizică ne întîmpină și la unii gînditori contemporani, care se găsesc în treabă combinînd pozitivismul „senzației", al lui Mach, cu preocupări „logistice". N-avem nimic de spus contra logisticii cît timp ea rămîne în limitele stricte ale preocupărilor ei, care înfrățesc domeniul logicii și al matematicii, tinzînd spre constituirea unor formule implicate de ambele tărîmuri. Dar logistica ține de la o vreme cu orice preț să intervină în cele mai grave probleme ale spiritului omenesc. Și acest lucru se întîmplă mai ales de cînd logistica a intrat în mezalianță cu pozitivismul. Neopozitivismul Școlii de la Viena (un [Moritz] Schlick, un [Rudolf] Carnap, un [Hans] Reichenbach) se străduiește să dea pozitivismului senzualist al lui Mach un spor de exactitate și de precizie, combinîndu-l cu metode și formule logistice. Reprezentanții acestui neopozitivism pretind că „adevărul științific" se reduce la judecăți întemeiate pe „senzații", la propoziții subordonate unui conținut senzual și la prelucrarea acestora potrivit legilor logistice. Orice propoziție care nu poate fi exact coordonată unui conținut de senzații ar fi o propoziție „fără de sens". Dar după doctrina neopozitivistă, nu numai metafizica, ci și toată filozofia sunt alcătuite din atari propoziții „fără de sens" și de probleme iluzorii. De unde concluzia că filozofiei nu i-ar mai rămîne decît actul de autoanulare. Cum neopozitivismul, el însuși, fără să vrea, e un fel de filozofie, s-ar putea spune că neopozitivismul ambiționează să fie actul de sinucidere al filozofiei.

Ni s-a dat să citim un studiu în care un neopozitivist german examina în lumina criteriilor proprii Școlii unele din propozițiile fundamenta-

le ale lui Heidegger (celebrul gînditor existențialist). Neopozitivismul ajungea în toate cazurile la rezultatul derutant că propozițiile lui Heidegger ar fi pur și simplu lipsite de „sens". Dar să ni se dea voie să ne întrebăm: Ce ar mai rămîne din toată cultura omenească dacă am încerca să supunem toate propozițiile rostite vreodată de spiritul omenesc aceluiași examen neopozitivist? Fără îndoială că neopozitivistul pune în exercițiu o agerime ce nu e de disprețuit, dar această agerime se dovedește aproape stupid mărginită, cînd se opinează că numai subordonarea la „senzație" ar fi în stare să garanteze o judecată și o problematică pline de sens. Avem de-a face aici cu o rizibilă supraevaluare a senzației ca fundament de mișcare al spiritului și cu o exaltată supraviețuire a regulilor logistice ca singur justificat resort al proceselor spirituale. Fapt e că aplicarea consecventă a criteriilor neopozitiviste ar sfîrși printr-o golire totală a spiritului de creațiile de cultură. Procedeul echivalează cu o sterilizare integrală a spiritului. Purismul logicist s-a dovedit nu o dată nimicitor de cultură. Cînd logicismul se angajează în slujba unui pozitivism al senzației, se ajunge inevitabil la o negare chiar a resorturilor esențiale și intime ale creației de cultură. Invităm cititorii să facă o încercare de a aplica criteriile neopozitiviste asupra propozițiilor ce alcătuiesc o poezie, orice poezie care, întîmplător, le-ar satisface gustul. Cititorii s-ar convinge degrabă că orice propoziție poetică e, după aceste criterii, lipsită de sens.

În ce măsură criteriile neopozitiviste pot fi fertile în cadrul științei este o chestiune aparte, ea însăși putînd să dea loc unor aprige discuții. Ne-am ocupat de această chestiune în unele lucrări ale

noastre*, arătînd îngustimea de orizont a pozitivismului în general. De astă dată, fie-ne permis să amintim doar că Max Planck, marele fizician, întemeietorul teoriei cuantelor, teoreticianul care a revoluționat ca nimenea altul fizica modernă, s-a pronunțat categoric împotriva adoptării criteriilor neopozitiviste din partea „științei". În verdictul dat de Max Planck, în a cărui prestigioasă personalitate întrezărim o excepțională întrupare a conștiinței științifice, trebuie să vedem chiar refuzul „științei" de a-și încorpora criteriile pentru a căror impunere pledează neopozitivismul. Max Planck, atît ca experimentator, cît și ca teoretician, își va fi dat seama suficient de clar de căile și normele cărora știința le dă urmare prin propria ei putere de mișcare și în virtutea unui spirit constituit timp de secole și care și-a dat, și continuă să-și dea, roadele sale. Reacția lui Max Planck față de pretențiile neopozitivismului de a călăuzi cu postulatele sale activitatea științei este pentru noi aproape un argument. Căci dacă aplicabilitatea criteriilor neopozitiviste rămîne discutabilă chiar în domeniul științei căruia ele îi erau hărăzite, atunci ce credit s-ar mai putea acorda acelorași criterii nepozitiviste cînd solicită o încetățenire în filozofie, ținut pe a cărui măsură ele, din capul locului, nu au fost făcute?

---

*A se vedea *Trilogia cunoașterii* („Cunoașterea luciferică"), *Trilogia valorilor* („Știință și creație"). [Cele două trilogii apăruseră în volum la Fundația pentru literatură și artă „Regele Carol II", București, 1943 și 1946 (*n.red.*).]

FILOZOFIA ȘI SIMȚUL COMUN

Autonomia filozofică cere să fie hotărnicită din mai multe părți. Una din cele dintîi întrebări, pe care orice încercare de a delimita modul filozofic le actualizează în planul atenției noastre, este următoarea: Cam ce raport s-ar putea stabili între filozofie și simțul comun?

Spre a putea răspunde, trebuie să vedem mai întîi ce accepție urmează să acordăm termenului de „simț comun" în cadrul circumscris de întrebarea noastră.

Simțul comun apare ca o realitate psihologică spirituală. Simțul comun reprezintă o medie just echilibrată de reacții intelectuale proprii unei colectivități umane, aceasta înțeleasă mai curînd ca masă omogenă, difuză și fără limite precise, decît ca o organizare diferențiată și de un profil deplin caracterizat. Simțul comun se constituie, în virtutea unor idei asimilate de individul uman, încetul cu încetul, prin conviețuirea cu semenii săi. Simțul comun este deci în individ un exponent al sociabilității acestuia și se manifestă într-o seamă de atitudini și judecăți ce implică anume norme adoptate de colectivitatea umană. Colectivitatea se supune unor astfel de norme, de obicei, fără a-și da seama de ele. Cu cît normele implicite ale reacțiilor intelectuale angajează o colectivitate mai vas-

tă, cu atît simțul comun devine un factor mai redutabil în viața de toate zilele a individului uman ce face parte din colectivitate. Recunoscînd redutabilitatea simțului comun, nu rostim încă nici o judecată cu privire la legitimitatea sa. În fond, simțul comun ar putea să fie, în totalitatea sa, un corp de prejudecăți pe care însă individul conformist, perfect intrat în colectivitate, nu le va descoperi niciodată ca atare. E bine să ne dăm seama de această situație înainte de a vorbi despre ruptura pe care filozoful o efectuează în omogenitatea simțului comun.

Un filozof este, de obicei, un om care-și proclamă independența față de factorul anonim, fiind gata de a sfîșia spectacolul unității difuze a colectivității și de a demasca realmente drept prejudecăți una sau mai multe din ideile și reacțiile fundamentale ale simțului comun. Sub acest raport, filozoful intervine în peisajul cu unde liniștite al simțului comun mult mai elementar, mai radical și mai pustiitor decît omul de știință. Adevărat e că și omul de știință cade foarte adesea la dezbinare cu simțul comun, dar totdeauna numai din pricina unor „prejudecăți" cu totul speciale, presupuse ca fiind apanajul acestuia din urmă. „Prejudecățile" luate la ochi de omul de știință au de obicei drept obiect fenomene concrete precis delimitate. Ca să dăm exemple. Omul de știință demască prejudecata simțului comun că pămîntul ar fi plan, orizontal întins pînă la apele lumii, și pune în loc ideea despre configurația sferică a pămîntului. Omul de știință înlătură prejudecata simțului comun că aerul n-ar avea „greutate". Filozoful radicalizează la extrem această atitudine de luare în răspăr a simțului comun. Nu există filozofie care să nu ajungă undeva, prin vreuna din afirmațiile

sale, în gravă adversitate față de simțul comun, dar nu în ceea ce privește cunoștințele și credințele inventariate de acesta, ci în ceea ce privește chiar echipamentul acestuia. Orice filozofie violentează sau ia *à rebours* simțul comun, dar nu sub raportul „prejudecăților" sale concrete, ci sub raportul prejudecăților sale *constituționale*. Într-o asemenea perspectivă, s-ar putea risca afirmația că simțul comun, cu înclinările sale cele mai înrădăcinate, reprezintă într-un fel însăși materia pe care o macină filozofia spre a-și face loc în lume. Nu există structură fundamentală, identificabilă ca element al simțului comun de pretutindeni, pe care filozofia să nu fi încercat s-o desființeze pentru a-și crea un spațiu pentru propriile ei puncte de vedere. Nu există nici un aspect constitutiv al simțului comun pe care filozofia să nu se fi căznit a-l anula într-un chip sau altul, spre a face loc propriilor ei întemeieri.

Istoria filozofiei abundă în exemple ce ilustrează situația. În general, simțul comun se călăuzește, în judecățile, aprecierile și demersurile sale, de atitudinea unui realism ce acordă simțurilor o nemăsurată, naivă încredere. În raport cu lumea concretă, simțul comun se comportă receptacular, într-atît că nici nu vrea să admită că, în procesul de luare în primire a lumii, ar fi implicată și vreo activitate a subiectului uman. Simțul comun are despre sine conștiința pe care, în relație cu lumea concretă, ar avea-o o oglindă, dacă în oglindă fenomenele de răsfrîngere ar fi însoțite de actele unei lucidități. În consecință, simțul uman va aprecia că tot ce se comunică subiectului uman prin ferestrele suficient deschise ale simțurilor „există" aidoma. Înduplecat de simțuri și aservit lor, sim-

tul comun acceptă ca atare tot ce putem distinge în noi și în afară de noi cu ajutorul simțurilor, adică o pluralitate cînd mai conturată, cînd mai puțin conturată de lucruri, de permanențe și prefaceri, de fenomene ce apar, durează și dispar, de corpuri în mișcare dintr-un loc într-altul, de aspecte și calități ce stăruie sau se schimbă. Simțul comun se supune fără discuție acestui mod de a vedea multiplicitatea lucrurilor, permanența și prefacerea, starea pe loc sau mobilitatea lor: aici este această vatră în care arde focul, dincolo sunt uneltele folositoare traiului, aici sunt eu, dincolo, tu și el, afară sunt casele care stau și norii care pribegesc. Zeci de mii de ani, simțul comun a văzut și a apreciat astfel. Iată însă că, la un moment dat, apare o școală filozofică ce-și propune să suspende tocmai această înclinare funciară a simțului comun de a se încrede în simțuri ca izvor posibil de cunoaștere. Ne referim la așa-numita școală eleată, cu reprezentanți ca Parmenide și Zenon (secolele VI și V î.Cr.). Acești gînditori au devenit celebri prin una din cele mai temerare încercări din cîte înregistrează istoria filozofiei. Eleații exaltă virtuțile gîndirii logice, ai cărei exponenți plini de forță trebuie să-i socotim. Conduși de principiul noncontradicției, inerent rațiunii, eleații întreprind o „critică" destinată să submineze creditul pe care simțul comun îl acordă simțurilor. Întreprinderea lui Parmenide avea semnificația unei tentative de a arăta cum se prezintă „realitatea" unui gînditor care-și închide simțurile, fiind convins că nu „există" decît ceea ce poate fi gîndit conceptual, logic, fără contradicție. Parmenide va căuta un concept susceptibil de a fi cît mai rodnic exploatat potrivit postulatului său metodolo-

gic. El se va fixa asupra conceptului de „existență" și-i va arăta atributele logic posibile și realmente necesare, neținînd seamă de nici o sugestie ce i-ar veni din partea simțurilor. Menținîndu-se incoruptibil în sfera logicului, Parmenide se va opri la încheierea că „existența" ar fi unică, indivizibilă, finită, sferică, plină, solidă, neschimbată și nemișcată. Caracteristic pentru gîndirea lui Parmenide este saltul nemijlocit de la metodă la obiect și de la obiect la metodă. Gîndirea rațională este, după Parmenide, gîndirea „existenței", a existenței care, la rîndul său, în eterna sa imobilitate și unicitate indivizibilă, rămîne singurul lucru ce se poate gîndi „logic". Nonexistența nu există; contrarul acestei propoziții ar cuprinde o contrazicere, ceea ce, după Parmenide, ar fi cel mai cert indiciu al iluzoriului și al caducității. Logica lui Parmenide este, desigur, impresionantă. Elogiul îl condiționăm însă de împrejurarea că ne aflăm în fața celui dintîi mare raționalist. Nu e mai puțin adevărat totuși că demersurile logice ale lui Parmenide nu sunt scutite de erori. În speculațiile sale se furișează falsa identificare și falsa deducție. Imaginația lui Parmenide rămîne încă prea vie pentru planul abstract al gîndirii pe care s-a îndemnat să-l respecte, și astfel el comite, bunăoară, greșeala de a identifica „existența" cu „plinul", și „nonexistența" cu „golul" — de unde o seamă de deducții întortocheate și intenabile cu privire la înfățișarea pretins „plină", „finită" și chiar „sferică" a existenței.

Zenon se ocupă îndeosebi de problema „mișcării", a cărei realitate el o neagă, sprijinit pe o serie de argumente elocvente, dar rătăcitoare. Ideile și argumentele eleaților, neapărat subtile, rămîn,

în ciuda erorilor furișate în corpul lor, orice s-ar spune, un model care totdeauna va ispiti pe oricine s-ar strădui să convertească misterul lumii în concepte de superlativă abstracție și potrivit principiului că nu există decît ceea ce se poate gîndi logic. În perspectiva ce ne-am deschis și în cadrul gîndurilor formulate la începutul capitolului, filozofia eleată apare ca o extraordinară violentare a simțului comun, care crede în existența schimbării și a mișcării, [precum] și a pluralității lucrurilor din univers. Se va remarca și numai din acest prim exemplu cu care ilustrăm tendința *à rebours* a filozofiei în raport cu simțul comun că gîndirea filozofică *radicalizează* această tendință mult dincolo de ceea ce știința ar fi dispusă să facă în condițiile metodologice adoptate de ea. În fond, omul de știință se declară, explicit sau implicit, de acord cu „aproape" *toate* structurile și aspectele *constitutive* ale simțului comun și se mulțumește să înlăture numai prejudecăți speciale ale acestuia, referitoare la fenomenele concrete ca atare. Nici un om de știință nu s-a gîndit vreodată să tăgăduiască, bunăoară, existența schimbării și a mișcării în univers, [precum] și a pluralității lucrurilor.

Să ne întoarcem privirile spre alte meleaguri, unde filozofia a înflorit cu o energie fără seamăn: spre India. Cam în același timp cu eleatismul grec — sau dacă vrem să fim mai preciși, ceva mai curînd — are loc și în spiritualitatea indică un act de violentare a simțului comun dintre cele mai pline de urmări. În faza de auroră a gîndirii indice, în cadrul textelor upanișadice, atît de bogate în noi idei și motive filozofice, apare doctrina despre identitatea dintre Brahman și Atman. Brahman e Dumnezeu, Atman e „sinele" omului. Să ne transpunem în atmosfera epocii, să conturăm prin tră-

săturile necesare concepția despre identitatea dintre Brahman și Atman și să confruntăm concepția aceasta cu simțul comun. Alături de nenumăratele prejudecăți, mai mult întîmplătoare și care variază după locuri și timpuri, ale simțului comun, intervin în țesutul acestuia și atîtea convingeri ce se bucură de o răspîndire largă, uneori chiar universală. Astfel, nu încape îndoială că simțul comun de pretutindeni crede într-o *pluralitate* de „euri" risipite ca semințele în lume. Credința că „eu" exist, că „tu" exiști, că „el" există, că „noi", nenumăratele „euri", existăm era, desigur, curentă și printre inzii din epoca pe care o evocăm. Conștiința existenței eului individual se impune subiectului uman în chip, s-ar zice, imediat și cu forță de evidență. Și totuși! Printr-o uluitoare detașare de evidențele simțurilor, anume gînditori inzi și-au luat însărcinarea de a coborî în propriile lor adîncuri sufletești pînă la un punct de confluență a tuturor eurilor individuale. Aici, dintr-o dată, li se arăta gînditorilor că, în dosul eului lor, ca și al celorlalte euri, exista un singur eu, Sinele, care este Atman, care este identic cu Brahman-Dumnezeu. Cu aceasta, perspectiva asupra lumii se schimbă: toate eurile concrete, omenești, decad la rangul unor simple manifestări vremelnice — sau chiar iluzorii — ale lui Atman-Brahman. Singur cu adevărat „existent" ar fi eul divin, în noi. Această filozofie upanișadică-vedantistă, ce și-a găsit formula, oarecum rezumativă și magic-incantatorie, în cuvintele „tat twam asi"* înfruntă și desființează una dintre cele mai adînc înrădăcinate convingeri ale simțului comun universal, convingerea despre plu-

* În trad.: „acela ești tu" (*n.red.*).

ralitatea indefinită a eurilor individuale. Și dacă ideea eleată despre existența unică și imobilă nu a depășit sfera de influență proprie unei școli filozofice, ideea despre identitatea dintre Atman și Brahman a devenit nucleul unei doctrine religioase care a luat și a reluat timp de veacuri și milenii lupta cu simțul comun.

Ne vom îndruma acum atenția spre un alt moment de un deosebit interes, aparținînd preocupărilor filozofice europene moderne. Unul dintre conceptele cele mai importante cu care simțul comun și-a declarat dintotdeauna deplina solidaritate este acela al „cauzalității". În orice act de explicare a realului, simțul comun se conduce de credința în obiectivitatea de nediscutat a conceptului de „cauzalitate". Acest concept, cu pretinsa sa obiectivitate sau priză transcendentă, poate fi socotit ca un organ de care simțul comun nu se poate dispensa. E de presupus că o eventuală problematizare mai acută a conceptului ar putea să provoace în sfera simțului comun o adevărată criză. Dar o asemenea problematizare s-a încercat. Și încercarea, chiar eșuată, rămîne nu mai puțin ca un document grăitor, care arată pînă la ce punct filozofia își împinge uneori adversitatea față de simțul comun. Pregătiri în vederea problematizării conceptului de cauzalitate s-au înfiripat într-un domeniu cu totul special și restrîns de relații, ce păreau „cauzale". E vorba despre domeniul interrelațiilor dintre suflet și corp. Ocazionaliștii, degajînd consecințele firești din definiția carteziană a „substanței", au găsit că, în domeniul raporturilor dintre suflet și corp, cauzalitatea nu ar fi cu putință. Ceea ce în acest domeniu pare cauzalitate naturală ar fi, în fond, un *miracol.* Mai tîrziu,

un Spinoza, reluînd problema, va susține că, în ceea ce privește raporturile dintre corp și suflet, conceptul de cauzalitate trebuie înlocuit prin acela de „identitate“ și de paralelism al modurilor. Fenomenele fizice și cele psihice reprezintă numai „aspecte“ diferite ale aceleiași existențe; aici nu intervine, prin urmare, nici o „cauzalitate“. Se înțelege de la sine că în aceste filozofii nu poate fi vorba de o adevărată problematizare a conceptului de cauzalitate, ci numai de o restrîngere a aplicabilității sale. Astfel, în filozofiile în chestiune, conceptul de cauzalitate își păstrează încă, în afară de reducția de aplicare la care e constrîns, toate valențele ce i le atribuie simțul comun.

Într-o asemenea situație teoretică apare Leibniz. El va pune pe un vast plan metafizic însăși problema cauzalității. Înăuntrul acestui concept, Leibniz întrezărește, ca și înaintașii săi pomeniți, o seamă de dificultăți metafizice, pe care însă el le îngroașă, scoțînd în relief greutățile de înțelegere ce le întîmpină îndeosebi ideea de „influx“ de putere, intrinsecă oricărei pretinse cauzalități. Rezultatul examenului avea să fie, dacă nu convingător, cel puțin senzațional: Leibniz se hotărăște să substituie conceptului de „cauzalitate“ o idee *metafizică*: ideea de armonie prestabilită între lucruri. E îndeobște cunoscută viziunea metafizică despre „monade“, pe care Leibniz o îmbie aprecierii noastre în dorința de a lămuri supremele probleme ale existenței. Concepția leibniziană reduce cosmosul la o infinitate de existențe particulare de natură psihică, numite „monade“. Monadele ar fi un fel de atomi de natură psihică. Activitatea fiecărei monade consistă în aceea de a-și reprezenta, din propria sa perspectivă, întregul univers. Aceste re-

prezentări se produc însă chiar în monade și din ele, fără de a fi stîrnite realmente de „universul" din afară, căci între monade nu ar exista nici o relație de natură „cauzală", cu acel influx de puteri de la una la alta, cum îl presupune conceptul de cauzalitate. Monadele n-au ferestre. În fiecare monadă e prefigurată dintotdeauna toată activitatea sa viitoare, și fiecare își îndeplinește, cu precizie de ceasornic absolut, *rolul* ce i-a fost dat dintru început. Între activitățile infinit variate ale tuturor monadelor există o potrivire, o armonie, un consens din eternitate și pentru eternitate. Totul se petrece ca la teatru. Un actor cade pe scenă, împușcat fiind de altul. De fapt, el nu cade fiindcă a fost realmente împușcat, ci fiindcă așa „îi este rolul". E aici una din imaginile la care se poate recurge spre a se face mai accesibilă concepția leibniziană. Regizorul suprem a distribuit și monadelor, ca unor actori într-un teatru, cele mai variate „roluri". Monadele își joacă rolurile ascultînd numai de textul lor, iar nu de îndemnuri sau de constrîngeri exterioare. Monadele alcătuiesc lumea, în virtutea unei armonii prestabilite și fără de a se influența una pe cealaltă, cum actorii alcătuiesc pe scenă o piesă. Astfel, în cele din urmă, ceea ce în univers pare „cauzalitate" nu este decît armonie prestabilită între activitățile, cu totul independente una de cealaltă, proprii monadelor, cărora de la început li s-au înmînat rolurile ce sunt chemate să le reprezinte. Cu această viziune despre o universală armonie prestabilită încearcă Leibniz să înlocuiască orice pretinsă cauzalitate ce ar avea loc în univers. În atare chip, Leibniz va desființa, dacă nu realmente, cel puțin sub modul posibilului, unul din conceptele fundamentale ale simțului comun.

Și putem adăuga că, mai înainte ca David Hume să fi problematizat conceptul de cauzalitate pe temeiul unor analize psihologice și gnoseologice, Leibniz suspenda din funcția sa acest concept în chip *metafizic*. Nu există filozofie care să nu deterioreze, într-un chip sau altul, simțul comun. Simțul comun manifestă însă față de asemenea deteriorări o extraordinară putere de restaurare.

Cert, o afirmație de sensul aceleia ce o facem cu privire la raportul dintre filozofie și simțul comun cere o documentare cît mai amplă. E drept că filozofia nu se consumă în eforturi de atare natură, dar istoria ei abundă în exemple ce evidențiază și acest aspect în lumina căruia gîndirea filozofică, de cîte ori își ia în stăpînire energică ființa și nu evită propriul spirit de consecvență, izbutește în cele din urmă să ia în răspăr simțul comun. Să ne mai oprim cîte puțin și prin preajma altor similare tentative. O idee dintre cele mai fundamentale cu care operează simțul comun este aceea a *obiectului* în general. Notăm că și această idee de „obiect" posedă pentru simțul comun o eminentă priză transcendentă. Simțul comun își întemeiază modurile, în mare parte și în chip apăsat, pe ideea că obiectul *există* independent de împrejurarea că există și vreun subiect care ia act de el sau nu. Simțul comun stă sau cade în funcție de un asemenea postulat. Dar și în legătură cu această idee a avut loc o faimoasă răsucire de perspective. Operația, care virtualmente echivala cu o sugrumare a simțului comun, a fost efectuată de gînditorul Johann Gottlieb Fichte, întemeietorul așa-numitului „idealism subiectiv". În concepția lui Fichte, ideea de obiect își pierde aura și suveranitatea ce i-o atribuie simțul comun. Gîndirea

lui Fichte reculează într-o perspectivă unde totul se problematizează în afară de spontaneitatea originară a spiritului. Funciarmente, nu există pentru Fichte decît activitatea gînditoare și imaginativă a spiritului, înțeles la singular ca „eu“ absolut. „Eul“ absolut *pune* din însăși inițiativa sa „obiectul“, care inițial *nu este*. „Eul“ absolut *produce* obiectul, precipitîndu-l în propria sa sferă spirituală și delimitîndu-l ca o parte din sine, ca „noneu“. Eul, spre a ajunge la conștiința de sine, spre a intra în exercițiul total al ființei sale, care este eminamente activitate, are nevoie de o limitare, de o rezistență. Eul își pune în față un „obiect“, dar obiectul e „pus“ ca un pretext, ca un mijloc de incitare la o tot mai complexă și mai definită afirmare a eului. Spiritul are nevoie de un material asupra căruia să se poată exercita în calitatea sa originar-activă — și-și produce acest material proiectînd în fața sa un „obiect“, un „noneu“. Va înțelege oricine că această filozofie idealistă anulează maiestatea și suveranitatea obiectului, întronînd în locu-i subiectul, căruia i se atribuie un primat de natură divină. Încă o dată simțul comun a fost nevoit să îndure o sfîșiere și o măcinare gata să-l curme.

Dar care dintre ideile ce alcătuiesc patrimoniul certitudinilor — sau care rezumă reacțiile structurale ale simțului comun — nu a fost cel puțin o dată luată în răspăr de către o filozofie oarecare? Anevoie se va găsi o asemenea idee. Ce pare, bunăoară, simțului comun mai cert decît tendința de autoconservare atribuită lucrurilor, aspect fără de care însăși aplicarea practică a principiului de bază al logicii, adică aplicarea principiului identității, ar deveni inoperantă? Și totuși, chiar și această trăsătură, ce conferă osatura necesară tuturor exis-

tențelor, a fost constrînsă din partea gîndirii filozofice să-și consume și ea criza sa. Încă din Antichitate, un Heraclit problematiza orice atribut static al existenței, încît imobilitatea era declarată o simplă amăgire, fie a minții, fie a simțurilor. Reală este pentru Heraclit numai devenirea, curgerea, instabilitatea. Paradoxalul gînditor încerca să impună lucrurilor perspectiva devenirii, și aceasta cu atîta insistență, încît își îngăduia să afirme că nici soarele nu este același de la o zi la alta. El susținea că soarele se alcătuiește în fiecare zi din nou din exalațiile luminoase ale mării.

Cu totul în alt sens decît Heraclit își avea și Descartes nedumeririle metafizice cu privire la „conservarea" lucrurilor. Dacă pentru Heraclit lucrurile nu „sunt", ci numai „devin", găsindu-se în necurmată schimbare, pentru Descartes lucrurile „sunt", dar ele nu pot să fie nici un moment fără de puterea lui Dumnezeu, care le creează din nimic în fiecare clipă, iarăși și iarăși. Descartes nu poate înțelege altfel conservarea lucrurilor decît ca o permanentă creație din partea divinității. Dumnezeu creează lumea în fiecare moment. De fapt, în lumina viziunii carteziene, principiul de conservare al lucrurilor este înlocuit prin acela al creației perpetue. E și aici vorba despre o perspectivă posibilă, ce se substituie unei obișnuințe cu care s-a solidarizat simțul comun în cursul mileniilor.

Trecem mai departe, ca să pătrundem în cămara cea mai secretă și cea mai bine păzită a simțului comun, unde găsim etalate principiile și valorile sale cele mai dragi. În ființa sa, simțul comun aderă din plin, fără de nici o rezervă, la *logica* numită curent „tradițională". Despre logica tradițională știm că își are principiile ei, dintre care unul sta-

bilește că „ceva" nu poate să fie egal cu *contrarul* său. În virtutea acestui principiu, gîndirea tinde să elimine orice „contradicție" ce s-ar instala într-o judecată ca un simptom precis de inadecvație în raport cu „realul". Ce pare simțului comun mai evident decît această situație ce-și găsește expresia în logica zisă „tradițională". Dar nici chiar această logică nu constituie un fort inatacabil pentru gîndirea filozofică. Iată că Hegel proclamă că un concept conține totdeauna, în chip latent, *contrarul* său, pe care aspiră de altfel să-l dea la iveală și într-o formă *explicită*. Dacă logica simțului comun, pe care a codificat-o Aristotel, are prilejul de a vorbi despre contradicție numai ca principiu de eliminare, deci negativ, logica lui Hegel își asimilează contradicția ca un principiu pozitiv și propulsiv. În definitiv, dialectica hegeliană este rodul de circumstanță al unei sfidări și bravuri, căci ea nu este decît logica ce transformă într-o virtute ceea ce nu poate să fie nici măcar o „licență". Și totuși, o asemenea logică dialectică ar fi, după opinia autorului ei, expresia cea mai fidelă și exhaustivă a „realului". Dialectica lui Hegel și-a întemeiat imperiul violentînd în chipul cel mai grav legile logice de care este guvernat simțul comun. Cazul învederează o dată mai mult că filozofia nu se mulțumește să remanieze numai anume opinii, izolabile, concrete, ale simțului comun. Prin vigoarea eforturilor sale, filozofia ia la ochi însăși structura acestuia.

Filozofia nu respectă nici suprema valoare sub scutul căreia se așază simțul comun. Și acum ne referim chiar la conceptul de „adevăr", de care pare cîrmuit simțul comun. Pentru simțul comun, „adevărul", ca *valoare,* implică, fără îndoială, sensul

unei adecvări între realul concret al simțurilor și imaginea conceptual-organizată ce și-o face despre real subiectul conștient. Oglinda ce reflectă cît mai fidel un obiect oferă modelul potrivit căruia se constituie conceptul de „adevăr" al simțului comun. Foarte devreme, filozofia a început să impună adevărului alte accepții. Cînd, bunăoară, Parmenide se încăpățîna să susțină că „adevărate" sunt numai conceptele ce se pot gîndi „logic", [el] efectua o mișcare împotriva simțului comun, a simțului comun ce operează și cu atîtea și atîtea concepte care absorb în conținutul lor și *iraționalul* simțurilor. Condus de o definiție a adevărului pe măsura purismului logic, Parmenide degrada la rang de simple amăgiri cam toate „adevărurile" simțului comun. De acest eleatism se mai resimte întru cîtva și Platon cînd, într-o situație filozofică nouă și mai complexă, va încerca să impună adevărului condițiile sale. „Adevărul" devine la Platon un rod posibil doar al puterii ideative a spiritului și numai al acesteia, căci numai mulțumită acestei predispoziții spirituale am fi în stare să cuprindem Ideile, singurele lucruri care „există" realmente. Simțul comun cu „adevărurile" sale e și de astă dată pus la o parte ca o infirmitate a genului uman.

Dar pe drumul, veșnic reluat de la capăt, spre „adevăr", aproape orice mare metafizician își va avea cuvîntul său, care nu este cuvîntul simțului comun. Așa Fichte, așa Schelling, așa Hegel, așa Schopenhauer, așa Bergson. Iar filozofii care scrutează chiar aptitudinile cognitive proprii spiritului uman nu se lasă nici ei mai prejos. Un Kant, ca exponent al criticismului, definește altfel „adevărul" și-i impune alte norme decît Ernst Mach, reprezentant al empirismului pur. De amintit este

că misticii din toate timpurile și-au avut și ei „adevărul“ lor. Minunate și vrednice de reținut sunt cele cîteva cuvinte despre „adevăr“ ale lui Lao Zi, gînditorul mistic chinez. În aforismele sale, Lao Zi vorbește îndeosebi despre sensul divin al lucrurilor, despre tîlcul ultim, înmuiat în taină, al existenței, despre Dao. Răsfoind aforismele lui Lao Zi, simți printre rînduri că, după părerea sa, „adevărată“ poate fi numai *intuiția divinatorie* care [îl] cuprinde, sub o latură sau alta, pe Dao. Dar în cuvintele obișnuite ale simțului comun, ființa lui Dao nu poate fi rostită decît ca paradox. Adevărul ar fi deci totdeauna paradoxal. Sau, precum Lao Zi însuși spune: „Cuvintele adevărului par întoarse pe dos.“

După toate cele arătate, vedem că nu e nepotrivit să susținem că gîndirea filozofică izbutește, prin mișcări ce-i sunt caracteristice și care îi reliefează profilul, să violenteze simțul comun, să-l suspende, să-l deruteze — și anume nu simțul comun sub forma conținuturilor sale accidentale, ci simțul comun sub aspectul structurilor sale fundamentale. În lumina celor desfășurate în capitolul de față, a filozofa înseamnă, așadar, a te păstra disponibil pentru moduri de a gîndi care structural nu sunt proprii simțului comun; și în lumina acelorași considerații, filozofarea rămîne pentru simțul comun o durere, o suferință.

În cîteva rînduri, am subliniat că știința nu se lansează în operațiuni atît de radicale împotriva simțului comun ca filozofia. Într-adevăr, știința se declară deplin satisfăcută în aspirațiile ei cînd parvine să înlăture anume prejudecăți concrete ale simțului comun, dar ea nu atacă înseși structurile fundamentale ale acestuia. Cînd, uneori, știința

răstoarnă perspective și idei ce țin chiar de ființa simțului comun, cum s-a întîmplat, bunăoară, cînd Copernic și-a impus inversiunea astronomică sau cînd Einstein a propus teoria relativității, pășim pe un teren ce aparține tot așa de mult filozofiei, ca și științei. După cum ne-o dovedesc îndeajuns nenumăratele discuții suscitate de teoriile în chestiune în ambele domenii.

FILOZOFIE, ȘTIINȚĂ, EXPERIENȚĂ

Ridicînd chestiunea de mare importanță a unei delimitări între filozofie și știință, ni se pune numaidecît și următoarea întrebare de un deosebit interes: Ce raport s-ar putea stabili între experiență și filozofie — și ce raport există între experiență și știință? Răspunsul la această întrebare, vizînd într-unul din punctele într-adevăr decisive distincția de care sunt susceptibile cele două domenii, trebuie cîntărit cu toată grija. Înainte de a contura mai apăsat și mai clar termenii chestiunii, vom nota că, oricît de angajată pe drumul spontaneității s-ar dovedi filozofia prin cele mai multe din încercările ei de a converti misterul cosmic și al existenței în general în ansambluri bine legate de concepte și de viziuni abstracte, ea nu se poate dispensa de *experiența simțurilor* nici în problematica ce o pune, nici în soluțiile ce le propune. Desigur că obiecțiile, atîtea și atîtea, ce se pot ridica împotriva simțurilor, ca eventual izvor de cunoaștere, nu au fost încă dezarmate și continuă să neliniștească conștiința filozofică; totuși, oricare ar fi carența simțurilor, evidentă sau numai bănuită, rămîne în picioare un fapt: nu ne putem lipsi de acest izvor! Și nu ne putem lipsi de un atare izvor din mai multe motive. Mai întîi, simțurile furnizează materialul ce urmează să-l organizăm cu ajutorul mij-

loacelor inerente inteligenței noastre. În al doilea rînd, simțurile ne dau cel puțin unele indìcii cu privire la tainele ce urmează să le convertim în termeni de cunoaștere conceptuală și de înțelegere proprie spiritului omenesc. În afară de acestea, tot simțurile ne îmbie și elementele la care spiritul face apel în chemarea ce și-o atribuie de a tălmăci fenomene de un anume aspect concret prin imagini și scheme împrumutate altui domeniu de fenomene: de exemplu, fenomenele acustice sunt tălmăcite prin imagini împrumutate din domeniul optic, prin „unde". Întrebarea de la care pornim în acest capitol — și care așteaptă un răspuns — cere unele lămuriri prealabile, căci nu mai departe decît chiar termenul de „experiență" atrage după sine varii controverse. Vom încerca să simplificăm situația, așezîndu-ne în afară de controversele la care ne referim, fără de a pierde însă din vedere posibilitatea și legitimitatea lor.

Prin cuvîntul „experiență" se înțelege de obicei totalitatea materialului concret pe care spiritul și-l însușește cu ajutorul simțurilor. Că în constituirea „experienței" intră, în afară de senzațiile simțurilor, și anume funcții ale inteligenței chemate să instituie o ordine e clar. În problema aceasta s-a declarat, precum se știe, între filozofi o deosebire de vederi, dar nu atît în ceea ce privește faptul în sine, cît în ceea ce privește dozajul de „senzații" și de „funcții intelectuale", destinate să alcătuiască împreună „experiența". În general, kantienii admit colaborarea unui important număr de funcții intelectuale la constituirea „experienței", cîtă vreme pozitiviștii încearcă să reducă la un minim aceste funcții intelectuale, fără de a pretinde totuși că s-ar putea dispensa de ele cu totul. Pentru a putea proceda la examinarea problemei ra-

portului dintre filozofie și experiență și a raportului dintre știință și experiență, nu se cere neapărat să ne dăm în prealabil verdictul în marea controversă: În ce chip urmează să colaboreze inteligența și simțurile spre a da împreună „justa" *experiență*? În chestiunea ce ne preocupă, definiția experienței nu ne va deranja prea mult dacă, o dată fixați, ne vom ține de ea. Cu această condiție, putem alege oricare definiție dintre cele multe care joacă între postulatul kantian și postulatul pozitivist purisim. Rezultatul analizelor noastre nu va fi întru nimic modificat prin aceea că vom opta fie pentru una, fie pentru alta dintre nenumăratele definiții ce încap între maximalismul kantian și minimalismul pozitivist — și dintre care fiecare stabilește în felul său aportul funcțiilor intelectuale la constituirea experienței prin simțuri.

Se admite în general, fără multe discuții, că între știință și experiența empirică există o foarte strînsă relație. Vom concede însă că o anume relație există și între filozofie și experiența empirică. Întrebarea e numai dacă și în ce măsură raportul dintre filozofie și experiență se deosebește de raportul dintre știință și experiență. Anticipăm că deosebirea e considerabilă.

Filozoful aspiră să devină autor al unei lumi, cîtă vreme omul de știință își asumă rolul de cercetător al unui domeniu delimitat din cîmpul infinit al fenomenelor. Filozoful se îndeamnă să convertească în termeni de înțelegere umană un mister amplu și adînc ca toată existența. Omul de știință se străduiește și el să convertească în termeni mai apropiați înțelegerii sale un mister, dar un mister circumscris și desfășurat mai mult orizontal decît pe dimensiunea adîncului. Filozoful își

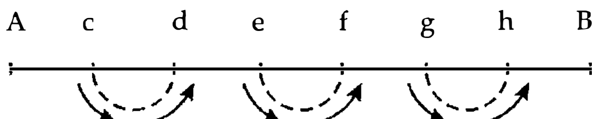
articulează problematica în legătură cu un Tot ce depășește orice limită inerentă experienței — și anume nu numai în sens extensiv, ci și vertical, în înalt și în adînc. Omul de știință taie sectoare din corpul vast al experienței și-și constituie o problematică ce nu ține să epuizeze substraturile, treptat mai profunde, ale fenomenelor luate în considerare. Omul de știință scrutează, bunăoară, fenomenele pur mecanice sau fenomenele optice, sau fenomenele electrice. De fiecare dată, el se mulțumește să stabilească unele principii, reguli sau legi — și să imagineze eventual unele modèle de existență care, proiectate în dosul aspectelor sensibile, fac mai limpede însuși modul de funcționare a principiilor, regulilor, legilor. Omul de știință se mulțumește deci să stabilească în mecanică, bunăoară, principiul perseverinței — sau în optică el se mărginește, bunăoară, să închipuie teoria undelor; cît privește adîncimea problematicii sale, omul de știință se socoate cu aceasta ajuns la limita accesibilului. Filozoful, conștient de vocația sa, își îndreaptă atenția și puterea de interpretare spre Tot, iar cînd își circumscrie, ceea ce de asemenea se întîmplă foarte adesea, interesul la un anume cîmp de fenomene, el adîncește numaidecît problematica acestui cîmp, într-un sens că, prin soluțiile ce le dă, deschide ferestre, într-un fel sau altul, și spre Totul existenței. Soluțiile științei, luate fiecare în parte, nu au această rezonanță largă, nu răspund în existența privită ca Tot.

Din cele arătate, rezultă că filozoful va privi experiența simțurilor într-un fel, și omul de știință, într-altul. Pentru filozof, experiența simțurilor este absorbită într-o vastă interpretare ce are în vedere întregul existenței. Din contră, pentru omul de şti-

ință, experiența simțurilor devine o zonă de rigori ce constrînge activitatea teoretică la diverse limitări. Vom reprezenta grafic și schematic această situație:



Linia dreaptă, nepunctată A–B reprezintă experiența empirică. Linia curbă, punctată A–B reprezintă „teoria filozofică".



Linia dreaptă, nepunctată A–B reprezintă experiența empirică. Liniile curbe, punctate c–d, e–f, g–h reprezintă „teoria științifică".

Filozoful este, prin intenție, autor al unei lumi. Prin aceasta se lămurește de la sine cum se face că, în cuprinsul filozofiei, experiența și construcția teoretică se declară, în general, amestecate în alt dozaj decît în cuprinsul științei. Pentru filozof, experiența în totalitatea ei este un pretext pentru o interpretare de extremă, superlativă amploare, care rămîne ținta demersurilor sale.

Pentru omul de știință, experiența în totalitatea ei devine un prilej de diviziune a muncii; el se situează într-un sector al experienței — și aici, în acest cadru, el completează *teoretic* anume goluri pe care gîndirea le descoperă, rămînînd ca aceste completări să fie verificate ulterior, direct sau indirect, tot prin experiență. Omul de știință își înfrînează activitatea teoretică pe măsura experienței ce și-a ales-o spre examinare. Experiența este pentru el „instanță", atît o primă, cît și o ultimă instanță. Filozoful interpolează experiența în masive preocupări teoretice; omul de știință interpolează actele teoretice în masa experienței. Experiența dobîndește, așadar, un anume rol în filozofie și un altul în știință. În filozofie avem de-a face cu o experiență-pretext, în știință, cu o experiență-instanță. Pentru filozof, experiența apare în ansamblul ei exclusiv ca un pretext de interpretare — și atît: fiindcă el urmărește o anume țintă; filozoful va fi autor al unei lumi. Față de un asemenea obiectiv, experiența rămîne inevitabil în urmă; ea se revarsă de toate părțile în interpretare. A cere filozofului să-și modeleze construcția teoretică pe calapodul experienței și să-și consume interesul în verificări directe sau indirecte asupra experienței ar însemna să-i interzici menirea pentru care el se simte chemat, căci pe măsura simplă a experienței nu se poate croi o haină destinată existenței ca Tot. Omul de știință se menține, chiar și prin actele sale teoretice, în zona experienței, al cărei subaltern el se consideră și în raport cu care el caută să devină cel mult un organ de corectare și de completare marginală. În general, filozoful se situează excentric față de experiență, proiectînd asupra acesteia înțelesurile ce le îmbracă pentru spiritul său zona

transcendenţelor. Evident, filozoful ar cultiva spiritul teoretic pînă la paroxism dacă, într-un chip oarecare, n-ar primi şi el, din cînd în cînd, avertismentele experienţei. Căci pînă la un punct, e şi el constrîns să ţină seama de experienţă. Filozoful captează experienţa ca să-şi alimenteze cu ea viziunea ale cărei semnificaţii îmbrăţişează Totul existenţei. În filozofie, experienţa este asimilată teoriei, în ştiinţă, dimpotrivă, teoria este asimilată experienţei. Teoria sau interpretarea filozofică, vizînd un spaţiu ce depăşeşte enorm planul experienţei, se înţelege de la sine că nu poate avea în raport cu experienţa stringenţa *sui-generis* ce revine actelor teoretice la care procedează omul de ştiinţă. Teoria sau interpretarea filozofică echivalează cu o ordine ideală *doar posibilă*, care izbuteşte să anexeze sferei sale şi experienţa. Rămîne totdeauna un fapt deosebit de palpitant să urmăreşti cum, faţă de o atare ordine teoretică posibilă, însăşi experienţa ia o înfăţişare deosebit de plastică, acceptînd să i se imprime tîlcuri care, cel mai adesea, se afirmă şi se menţin doar în virtutea unei logici interioare. Situîndu-se, cu alte cuvinte, excentric faţă de experienţă, filozoful va avea, în general, o atitudine mult mai degajată faţă de ea decît omul de ştiinţă.

Din atitudinile diferite pe care filozoful şi omul de ştiinţă le ia, atît în raport cu experienţa, cît şi faţă de spiritul teoretic, se desprind interesante consecinţe cît priveşte desfăşurarea istorică a gîndirii filozofice şi a gîndirii ştiinţifice. Raportul aparte între experienţă şi teorie, ce-l descoperim în gîndirea filozofică, şi raportul, pe deplin conturat în felul său, între experienţă şi teorie, ce-l constatăm în gîndirea ştiinţifică, ne permit unele conjecturi

cu privire la un anume joc și la o anume tensiune, totdeauna cu putință în ambele domenii, între ideile vechi și ideile noi. Vom vedea că jocul la care facem aluzie ia un caracter mult mai dramatic în desfășurarea filozofiei decît în desfășurarea științei. Ce vrem să spunem cu aceasta?

Să presupunem că, la un moment dat, experiența umană se lărgește cu noi și importante descoperiri. În fața experienței lărgite, filozoful este invitat să-și spună cuvîntul. Gîndirea filozofică are latitudinea de a imagina, de a născoci o nouă ordine teoretică posibilă, în care experiența lărgită ar putea să se intercaleze fără de nici o dificultate. În cazul acesta, experiența a luat asupra sa o funcție eliminatorie în raport cu vechile ordini teoretice posibile ale filozofiei și a devenit un prilej istoric pentru crearea unei noi ordini filozofice. Dăm un exemplu. La sfîrșitul veacului XVIII și apoi în primele decenii ale veacului XIX, experiența umană se îmbogățește cu neașteptate descoperiri în domeniul biologic. Materialul de observație se amplifică de toate părțile. Se studiază cu asiduitate crescîndă formele și structurile vieții. Se clasifică speciile, se pun în lumină, după noi criterii, mai esențiale, asemănări și deosebiri între ființele vii. Mai mult: se dă la iveală fauna și flora fosilă din alte ere ale pămîntului. Această lărgire a experienței ia proporții, încît nu mai poate să rămînă fără de serioase repercusiuni în gîndirea filozofică. Filozoful se vede, așadar, pus înaintea unor date de observație inedite pe care urmează să le interpoleze într-o ordine teoretică posibilă. Ideea „evoluționistă" își face apariția, cu sfială la început, pentru ca apoi un Lamarck s-o constituie în teorie, iar mai tîrziu un Darwin, un Spencer, un Bergson

să i dea amploare de universală ordine posibilă. O experiență sporită cu noi observații a dus la o răsturnare de perspective. În ideația umană s-a produs cu aceasta o revoluție. Față de mersul triumfal al doctrinei evoluționiste, vechea viziune despre formele statice ale vieții și despre perenitatea speciilor părea definitiv compromisă. Am fi însă nedrepți și nu tocmai obiectivi dacă am reduce ideația filozofică la atît cît am arătat. Într-adevăr, o experiență lărgită, chiar radical lărgită, ne duce în chip necesar la o nouă viziune filozofică. O experiență sporită îngăduie cel mai adesea să fie interpolată și într-o ordine teoretică ce pare depășită. Cu o condiție: dacă se recurge la idei suplimentare, destinate să netezească asperitățile ivite între experiență și teorie. Un Cuvier, naturalistul căruia nimenea nu-i va contesta genialitatea, a recurs la acest procedeu pentru a salva vechea concepție teologică despre imutabilitatea formelor vieții. Pentru a interpreta experiențele noi în cadrul vechii ordini teoretice, Cuvier va încerca să ajusteze și să completeze această ordine. După teoria sa, Dumnezeu nu a creat o singură dată viața pe pămînt, ci în repetate rînduri — și anume de cîte ori geneza a devenit necesară după cîte o uriașă catastrofă geologică ce a distrus formele mai complexe ale vieții. Prin teoria *repetatelor* „creațiuni" ale unor diverse forme de viață pe pămînt, Cuvier readaptează vechea concepție teologică la noi necesități. Cu aceasta, el o credea pusă pe picioare și pe deplin aptă de a face față sporului de experiență. Încercări de această natură, destinate să salveze vechi teorii, se întreprind în filozofie și știință la fiecare pas, căci orice act teoretic poate provoca o reacție. În știință însă, antagonismul în-

tre ideea nouă și ideea veche nu ia forme atît de vizibile și de acute ca în cadrul filozofiei. Gîndirea științifică al cărei model aproape ideal îl întrezărim realizat în științele experimentale, cum ar fi fizica și chimia, se ține, în construcțiile sale teoretice, foarte strîns pe urmele experienței. Să ne gîndim în privința aceasta la alcătuirea, încetul cu încetul, potrivit indiciilor culese din experiență, a teoriei celei mai recente despre natura și structura interioară a atomilor. Pentru omul ce lucrează în cîmpul științei, experiența și teoria prezintă rigori de interdependență atît de severe, încît aici nu este posibil un joc atît de dramatic între revoluție și tradiție ca în gîndirea filozofică.

Filozoful, avînd la dispoziție un spațiu teoretic neasemuit mai vast decît omul de știință, găsește și pentru spontaneitatea sa teoretică mult mai multe posibilități de mișcare. De asemenea, filozoful, punînd accentul pe o preocupare teoretică față de care experiența nu este atît o instanță de control, cît un pretext de declanșare a actelor de interpretare, nu e de mirat că, în gîndirea filozofică, îndrăzneala anticipațiilor și persistența viziunilor vechi sunt mult mai hotărîte decît în gîndirea științifică. În filozofie, anticipațiile înnoitoare sunt mai radicale, dar și perseverința ideilor și a perspectivelor vechi sau chiar arhaice, mai încăpățînată decît în știință.

În considerațiile de mai sus despre diferența ce ar exista între filozofie și știință, în ceea ce privește raportul dintre „experiență" și „teorie", și în cele ce am arătat cu privire la consecințele ce se desprind dintr-o atare situație, am examinat unele stări de fapt, fără de a ridica în chip ostentativ problema legitimității acestor stări. Ne-am străduit,

cu alte cuvinte, să relevăm comportamentul *de facto* al filozofului și pe acela al omului de știință. Nu am întreprins însă descrierea și analiza acestor stări și procese cu intenția de a ne interzice orice aprecieri — și încheind, vom spune că în aceste stări și procese noi vedem, firește, simptomele precise ale unor autonomii. Simptomele în chestiune pun în relief, una față de cealaltă, autonomia filozofică și autonomia științifică, luminînd încă o dată și sporind cu noi detalii profilul particular al fiecăreia.

PROBLEMA FILOZOFICĂ ȘI PROBLEMA ȘTIINȚIFICĂ

Autonomia gîndirii filozofice și autonomia științei sunt susceptibile de diverseconturări. Filozofia și știința își dobîndesc, precum am văzut, relieful particular datorită, în parte, unor atitudini distincte față de experiență. Filozofia și știința se deosebesc însă și prin problematica lor, și aceasta într-un sens ce aduce în discuție nu numai *extensia* problemelor, ci și modul *cum* se „pune" în general o problemă și modul cum se „soluționează" o problemă pusă.

Se poate vorbi, fără îndoială, despre o Logică a Problemei ca despre o disciplină posibilă. O asemenea disciplină ar arăta, cu documentarea necesară, cum se pune și cum se rezolvă o problemă. Disciplina posibilă ar examina, cu alte cuvinte, însăși articulația interioară a „problemei", adică a problemei în general, ca fapt și ca act spiritual. Sub un asemenea unghi de vedere, ni se pare că filozofia și știința prezintă profunde diferențe ce solicită toată atenția noastră. E din capul locului de presupus că atît filozofia, cît și știința își au, fiecare, felul propriu de a pune și de a rezolva o problemă.

Apropierea de un ținut atît de abstract cum este acela al logicii problemei nu e cazul să ne sperie. În cercetarea ce o avem în vedere, vom înainta cu grija de a nu ne pierde prin desișuri inextricabi-

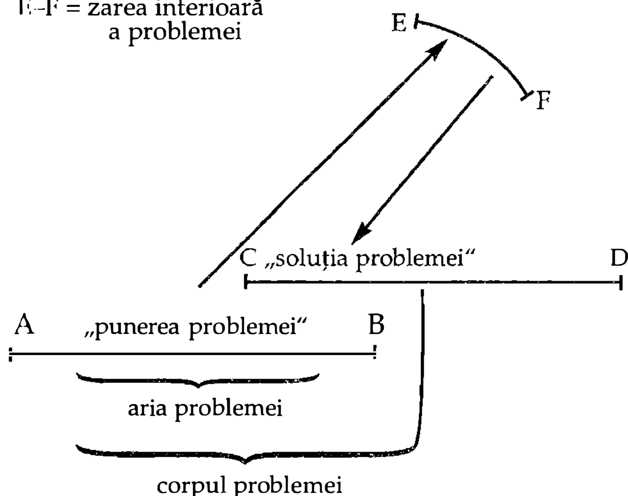
le sau printre minuțiozități ce nu sunt nimănui de vreun folos. Ne vom menține în zona de clarități a unei atari discipline posibile. Pentru scopul ce-l urmărim, e suficient, credem, să arătăm în cîteva cuvinte modul cum o eventuală Logică a Problemei ar putea să-și articuleze obiectul.

Orice viitoare disciplină ce-și va lua însărcinarea de a clădi o logică a problemei va începe, probabil, prin recunoașterea unei prime și mari distincții ce trebuie făcută în corpul problemei ca ansamblu de acte spirituale. În corpul unei probleme deosebim, chiar de la întîia vedere, termenii prin care se *pune* o problemă și termenii prin care se *rezolvă* problema. Această întîie repartiție de termeni ne oferă totuși încă prea puține puncte de sprijin pentru cercetarea noastră. Trebuie să ne străduim spre o articulare anatomică mai conturată a „problemei". De operația aceasta, nu tocmai ușoară, întrucît cere explicitarea unor forme și acte implicate de ale spiritului, nu ne putem scuti cititorii. Facem un apel și la un efort din partea lor.

Orice punere a unei probleme este punerea unei întrebări; orice soluționare echivalează cu un răspuns. Cu această remarcă nu intenționăm decît să ne retragem pe poziții inițiale clare. Remarca e simplisimă și se reduce aproape la o lămurire verbală. Situația începe a deveni mai interesantă pentru noi în momentul cînd observăm că, totdeauna, în punerea unei probleme se anticipează întru cîtva asupra soluției ce i se va da. Cert, o problemă nu-i alcătuită niciodată numai din anume date obiective, pe care un abstract semn de întrebare le-ar îmbrăca în atmosfera semnificației sale interogative. Întrebarea inerentă problemei nu este numai expresia unei pure atitudini de curiozitate ce

vrea să ghicească, de nedumerire ce caută un deznodămînt, de mirare ce aspiră spre dezmirare, de căutare ce se dorește mîntuită în finalul unei găsiri. Întrebarea ce formează resortul unei probleme nu este numai atitudine luată față de date obiective, ci vine și ea cu termenii ei, cu un conținut intelectual al ei, iar acești termeni prefigurează într-o măsură răspunsul. În punerea unei probleme vom distinge așadar anume date obiective care prilejuiesc spiritului această „punere". „Obiective" pot fi numite datele la care ne referim numai în sensul că ele sunt la început exterioare problemei și în sensul că problema le absoarbe ca un receptacol al lor. Totalitatea acestor date obiective o vom numi „aria" problemei. În punerea unei probleme remarcăm însă, precum spuneam, totdeauna și prezența unui factor ce nu face parte din ceea ce designăm prin cuvintele „date obiective" ale problemei. E vorba, de astă dată, de un conținut ideativ care ne va conduce în procesul problematizării și care, din pricina aceasta, va hotărî, cînd în mai mare, cînd în mai mică măsură, însuși conținutul soluției ce se va da problemei. Conținutul ideativ al întrebării, conținut ce nu-l găsim printre datele obiective ale problemei și care prefigurează pînă la un punct însuși răspunsul, conferă problemei o anume „zare interioară". Aceste aspecte de articulare, pe care orice eventuală logică a problemei se va simți îndrumată să le sesizeze în actul problematizării, aspecte pe care le numim „aria" problemei și „zarea interioară" a problemei, ne vor oferi serviciile lor cu totul serioase în operația ce o întreprindem în vederea unei mai clare distincții ce urmează s-o facem între modul filozofic și modul științific. Reprezentînd situația grafic, obținem o schemă menită să

se întipărească imaginației mai pregnant decît o expunere abstractă:



În orice problemă, atît filozofică, cît și științifică, putem lesne separa punerea problemei de soluționarea problemei, dar numai aceste noi puncte de reper, care sunt „aria" problemei și „zarea interioară" a problemei, ne dau o posibilitate mai rodnică de a deosebi modul filozofic de a pune o problemă de modul științific de a pune o problemă și de a o soluționa. Vom lămuri cele arătate în chip abstract asupra unor exemple concrete.

Thales, pornind probabil de la observația curentă că, sub schimbarea accidentală a diverselor însușiri, lucrurile își păstrează totuși un anume substrat, își pune întrebarea: Ce este lumea, în totalitatea ei atît de diversă și de variabilă ca aspecte, ce este lumea în substanța ei? Și răspunde: apă. Totalitatea datelor obiective la care se referă „pro-

blema" este lumea. „Lumea", cu toate ale ei, constituie, așadar, „aria" problemei pusă de filozoful ionian. Ca om teoretic, Thales se apropia de aria datelor sale cu o întrebare. Întrebarea sa nu este însă, cum s-ar părea, o simplă atitudine de așteptare curioasă a unui conținut intelectual ce va să vină ca să astupe un gol spiritual. Întrebarea lui Thales nu este lipsită de conținut. În punerea problemei, Thales operează cu o idee, cu ideea de „substanță". Apropiindu-se de aria întrebării sale cu o idee, Thales anticipează asupra răspunsului, în sensul unei dibuiri, al unei afirmații schițate — sau cel puțin în sensul unei judecăți posibile datorită căreia se admite de la început că „lumea" ar putea să aibă o „substanță". Această idee a „substanței", pe care spiritul și-o ia ca îndreptar în punerea problemei, face ca soluția problemei să fie căutată într-o anume direcție. Datorită ideii de substanță, problema lui Thales dobîndește o „zare interioară".

Alt exemplu. În istoria științelor se pune, la un moment dat, problema „sunetului" sub raportul ființei sale fizice. Mai înainte de a se ridica această problemă, fizicienii se ocupaseră desigur îndelung cu studierea legilor proprii fenomenelor mecanice ale corpurilor materiale în mișcare și, fără îndoială, și cu studierea aspectelor proprii mișcărilor de care sunt apte fluidele. În cele din urmă, fizicienii au izbutit să se familiarizeze cu acest domeniu și să formuleze, chiar în principiile ei, *mecanicitatea*, înțeleasă ca tip de fenomene matematic determinabile. Ei „pun" apoi „problema" *sunetului*. Fizicienii, dînd grai întrebării: Ce este în ființa sa sunetul?, nu fac o încercare vagă de sondare nelimitată în adîncime. Ei vin cu o idee complexă și conturată, cu care prefigurează într-o mare mă-

sură însuși conținutul soluției ce o vor da problemei. Care este această idee, menită să devină factor călăuzitor, o punte spre soluție? E ideea de fenomen mecanic, matematic determinabil. Fizicienii, abordînd problema sunetului, sunt purtați de gîndul unui arhetip, al unui model la care ei țin să reducă fenomenele. În consecință, ei vor examina sunetul din toate acele unghiuri de vedere care ar putea să înlesnească reducția fenomenului la modelul ales. Ei vor examina sunetul în variațiile sale condiționate de diverse împrejurări (sunet înalt, adînc), ei vor examina sunetul în posibilitățile sale de propagare prin diverse medii. Soluția ce se va da problemei va fi: sunetul este în ființa sa mișcare vibratorie a unui mediu material (aer, apă etc.); variațiile de înălțime ale sunetului sunt variații de frecvență în unitatea de timp. Cu aceasta, fizicienii au izbutit să realizeze teoretic reducția fenomenelor acustice la modelul *anticipat* în punerea problemei și să dea astfel problemei puse o soluție în limitele fixate dinainte, dincolo de care orice interes de sondare pare sugrumat. *Aria* problemei o constituie datele obiective: sunetul cu toate particularitățile sale, fenomenele acustice cu condiționarea lor fizică. Modelul, arhetipul (ideea mecanicității matematic determinabile) cu care fizicienii prefigurează conținutul răspunsului constituie zarea interioară a problemei.

Pentru ilustrarea conceptelor de „arie“ și de „zare interioară“ am ales într-adins o problemă filozofică și una științifică. În problema lui Thales, filozofică mai ales sub aspectul punerii ei, avem de-a face cu o „arie“ care este echivalentă cu „Totul“, cu „lumea“, și avem de-a face cu o „zare interioară“ (ideea abstractă de substanță), foarte vag contu-

rată, aproape indeterminată. În problema științifică a „sunetului" avem de-a face cu o „arie" precis circumscrisă (fenomenele sunetului) și cu o „zare interioară" complex determinată prin ideea mecanicității. După ce am analizat cele două exemple, ne vom tăia drum spre unele afirmații de natură mai generală. Ne dăm desigur perfect de bine seama că nu am avea nici un drept să procedăm la generalizări pe temeiul numai al exemplelor analizate. Exemplele spicuite, unul din istoria filozofiei și al doilea din istoria științei, nu le-am ales însă la întîmplare. Orice cititor, întru cîtva obișnuit cu modul filozofic și cu cel științific, va înțelege fără greutate că cele două cazuri analizate sunt într-adevăr „exemplare", ele putînd să țină loc de nenumărate altele. Afirmațiile generale asupra cărora dorim să ne fixăm sunt acestea: *aria unei probleme filozofice o constituie totdeauna, fie explicit, fie implicit, Totul existenței (lumea), iar zarea interioară a unei probleme filozofice rămîne totdeauna într-un mare grad indeterminată; din contră, o problemă științifică are totdeauna o arie circumscrisă și o zare interioară complex determinată.*

Afirmațiile de mai înainte cer încă o seamă de lămuriri suplimentare. Spuneam așadar că aria unei probleme filozofice o constituie Totul existenței, fie implicit, fie explicit. Aceasta înseamnă că aria problemelor filozofice este sau Totul existenței, vizat ca atare în termeni preciși (sau prin unul din aspectele sale generale și de ansamblu), sau o „parte" a existenței, în sens de fragment tăiat din corpul universal. Cînd se abordează numai o parte a existenței — cum ar fi „cunoașterea", „morala", „viața" etc. —, gîndirea filozofică deschide problema într-un fel ca această parte să im-

plice Totul sau să atragă după sine anume raportări la Tot. De aceea, remarcăm că o problemă filozofică se referă, dacă nu totdeauna explicit, atunci cel puțin implicit, la Totul existenței. Spre deosebire de acest mod, gîndirea științifică, „punînd" o problemă, își îngrădește aria la anume fenomene, făcînd abstracție de tot ce depășește această arie.

Mai apăsam în afirmațiile făcute asupra împrejurării că zarea interioară a unei probleme filozofice ar fi în mare grad indeterminată. Într-adevăr, în punerea unei probleme filozofice, spiritul caută parcă să anticipeze cît mai puțin asupra soluției, iar ideile, ce devin factori propulsivi în problematica filozofică (de la datele obiective spre soluție), sunt totdeauna foarte abstracte, aproape imponderabile. S-ar zice că filozoful ar fi condus de dorința secretă de a-și pune problemele uzînd de o întrebare cît mai pură, cît mai despuiată de orice conținut. E aici o simplă impresie: filozoful se comportă ca și cum ar dori aceasta. Întrebarea pură e însă o utopie, o imposibilitate. Filozoful intervine, prin urmare, în problematica sa cu anticipații extrem de abstracte, care aproape niciodată nu ies din cercul acelor noțiuni ce, pentru natura lor ireductibilă și pentru eminentul lor rol în economia inteligenței umane, au fost numite „categorii". Punînd problema lumii sau a existenței în totalitatea sa, filozoful se întreabă care este „substanța" ei sau „cauza" ei, dacă în esență ea este „una" sau „plurală", dacă ea este dominată de „cauzalitate" sau de „finalitate", dacă în ea stăpînește „necesitatea" sau „libertatea", dacă ea „este" sau numai „pare a fi" etc. În punerea problemei *filozofice* se recurge așadar la anticipări ideative strict necesare pen-

tru a închega în general o întrebare, la anticipări de un conținut minim, ce permit sondări fără capăt, iar aceste anticipări coincid cel mai adesea cu înseși conceptele fundamentale ale inteligenței. Problematica filozofică se constituie așa, că se face uz de una sau de alta din categoriile inteligenței ca de idei propulsive. Nu e lipsit de interes să ne amintim că un Aristotel a remarcat și a relevat rolul ontologic al categoriilor, ca noțiuni supreme cărora li se subsumează toate celelalte noțiuni*, și că, pe urmele sale, scolasticii vorbeau despre aceste concepte, împărțindu-le în transcendentale și predicamente, într-un cadru încă tot ontologic. Mult mai tîrziu apoi, Kant se va strădui să evidențieze rolul lor gnoseologic, de funcții menite să organizeze întregul material receptat prin simțuri.** Ceea ce am arătat noi cu privire la rolul ce-l dobîndesc uneori „categoriile" ca idei *propulsive* în „problemele" mai ales de natură filozofică este un nou aspect sau, mai precis, *o nouă funcție ce o iau asupra lor categoriile, devenind adevărate centre de precipitare „problematică" în desfășurarea culturii umane*. În filozofie, oricît de avansat ar fi momentul istoric pe care l-am lua în considerare, problemele se constituie în jurul unor idei propulsive pe care ușor le identificăm printre categoriile abstracte ale inteligenței: în jurul conceptului de „existență" la Parmenide, în jurul conceptelor de „existență" și

* Categoriile enumerate de Aristotel sunt: substanța, cantitatea, calitatea, relația, locul, timpul, situarea, posesia, acțiunea, pătimirea.

** Kant stabilește sistematic douăsprezece categorii: unitatea, pluralitatea, totalitatea, realitatea, negația, limitarea; substanța, cauzalitatea, eficiența reciprocă; posibilitatea, existența, necesitatea.

„devenire“ la Platon, în jurul conceptului de „indeterminat“ la Plotin, în jurul conceptului de „substanță“ la Spinoza, în jurul conceptului de „act“ la Fichte etc.

În știință, operația de punere a unei probleme se efectuează într-alt chip: aici „aria“ e dată de un grup de fenomene de un anume tip, suficient circumscris, iar ideea propulsivă datorită căreia problema evoluează de la „punere“ spre „soluție“ este un *model complex*. Acesta e cazul nu numai în știința modernă de tip matematic-experimental, ci și în știința antică de tip organic sau calitativ. În știința antică, de exemplu, în fizica lui Aristotel. Acest fizician tratează mișcarea corpurilor pornind de la modelul mișcării ființelor însuflețite. În fizica lui Aristotel, mișcările „naturale“ ale corpurilor sunt privite ca perspectivă finalistă, după modelul complex al mișcărilor animale: piatra tinde spre centrul pămîntului „ca paserea spre cuibul ei“, fiindcă acolo este locul ei „natural“. Situația este aceeași și în știință, care, prin felul ei, continuă modelul științific al *Antichității*, cum ar fi, de exemplu, știința practicată de naturaliștii mistici medievali sau aceea a lui Goethe. Goethe pune, bunăoară, în osteologie problema originii și naturii oaselor craniene ale mamiferelor. El se oprește la soluția că oasele craniene ar fi vertebre modificate. Ca să ajungă aici, Goethe s-a folosit, în trecerea de la „punerea“ problemei la „soluție“, de o idee propulsivă foarte complexă, de ideea *metamorfozei organice*, la care el ajunsese după îndelungă familiarizare cu fenomenele vieții.

Modurile deosebite de a „problematiza“, proprii filozofiei și științei, nu rămîn fără de ample consecințe, destinate să singularizeze aceste domenii. În filozofie, spiritul, călăuzit în probleme-

le ce și le pune numai de idei de ultimă abstracție, și operînd deci într-o zare în mare grad indeterminată, își păstrează o *extraordinară* „spontaneitate“ în ceea ce privește soluționarea problemelor. Omul de știință e îngrădit de o zare determinată și nu poate să ajungă, în consecință, decît la soluții care sunt intens prefigurate chiar în ideile propulsive cu care el operează în punerea problemei. Libertatea de mișcare a spiritului apare în soluțiile științei mult mai limitată de linii date dinainte decît în soluțiile filozofiei.

FILOZOFIE ȘI METODĂ

Gîndirea filozofică, a cărei încoronare o bănuim în creațiile metafizice, se vede adusă din cînd în cînd, iarăși și iarăși, în condiția de a se „întemeia" din nou. Desfășurarea, reluată de la capăt, ține probabil de natura ei. Această autoîntemeiere intermitentă se încearcă prin aceea că gîndirea filozofică caută să se situeze în condiții optime pentru realizarea țintei sale — a țintei sale care rămîne revelarea misterului existenței în totalitatea sa. Printre condițiile optime, numim în primul rînd căutarea și găsirea unei „metode". Nu există filozof care să nu fie preocupat „în prealabil", într-un chip sau altul, de *metoda* de urmat. Spre deosebire de oamenii de știință, care se găsesc angajați într-un sistem de procedee închegat încetul cu încetul prin colaborarea de sute de ani a generațiilor de înaintași, spre deosebire de încrederea ce omul de știință o acordă metodei constituite prin eforturile celorlalți, orice filozof își pune problema metodei încă o dată. Rămîne o trăsătură din cele mai caracteristice ale gîndirii filozofice această reculare în sfera prealabilului, această reîncepere gravă în vederea unei autoîntemeieri, sarcină de care omul de știință se simte scutit, întrucît se socoate o simplă verigă într-un lanț, un organ integrat într-un sistem de lucru acceptat ca atare și

care ființează mai presus de el și independent de el. Orice filozof se simte dator, față de propria sa conștiință, să-și ia singur în stăpînire imperiul, adică să-l reîntemeieze. S-a remarcat, nu o singură dată, foarte just că orice filozofie începe printr-o învîrtire în cerc. Nu prea vedem cum ar putea să fie altfel. Cert, în chip ideal, o filozofie oarecare aspiră să se „întemeieze" fără premise, ceea ce înseamnă și fără de acceptarea unei metode luate de-a gata. Procedînd însă la autoîntemeiere, orice filozofie recurge *eo ipso* la anume premise și procedee, condiție fără de care ea nu poate să prindă ființă. Orice filozofie, oricît ar recula în sfera prealabilului, spre Începutul Absolut, caracterizat prin „absența" oricărui alt implicat, trebuie să se hotărască undeva să *înainteze* din nou, căci o îndrumă la aceasta chiar chemarea ei pozitivă. Orice filozofie va sări de pe linia regresivă, infinită, unde-și încearcă jocul autoîntemeierii, printr-un act de *optare* ce echivalează cel puțin cu o anticipație de natură metodologică. Filozoful e adus, prin chiar forța împrejurărilor, în situația de a nu putea începe fără de un atare vîrtej inițial. La origine, nici un filozof nu poate să-și justifice metoda decît într-un chip suficient de precar. Metoda se justifică doar ulterior, prin însăși punerea ei în exercițiu. Metoda se legitimează mai mult *de facto*, prin puterea ei de a organiza datele cunoașterii și de a clădi o lume.

Trecînd în revistă diversele sisteme ce-au apărut în istoria filozofiei, gîndirea filozofică în plenitudinea ei, adică acea gîndire ce se simte îndrumată și spre creația metafizică, a procedat în actul de autoîntemeiere în foarte felurite chipuri, ce se așază, toate, sub arcul antagonist a două extreme: s-a

crezut, pe de o parte, că o mai sigură întemeiere se poate efectua numai printr-un *purism metodologic* — și s-a crezut, pe de altă parte, că o certă întemeiere e garantată numai printr-o *expansiune metodologică* ce și-ar asimila un maximum de procedee diferite.

Căile ce stau la îndemîna cunoașterii și a creației filozofice sunt, fără îndoială, mai multe. Filozoful are latitudinea de a se întreba care dintre ele duce mai sigur la țintă. Dacă e vorba de alegere, atunci natural că se impune o examinare a metodelor sub raportul eficacității lor, adică a șansei ce ele o oferă de a ne deschide marea fereastră spre „ceea ce este". La o extremă a multiplelor căi disponibile apare adesea în istoria filozofiei strădania spre metoda pură, ceea ce înseamnă spre singura metodă căreia să i se poată concede supremele daruri. O asemenea metodă ar fi exclusivă, și ființa ei, degajată de orice amestec tulburător cu alte metode.

Această tendință spre metoda pură s-a afirmat cu hotărîre încă din Antichitate. Amintim exemplul lui Parmenide, cel mai de seamă reprezentant al școlii eleate. Înaintea sa, o seamă de flozofi ai naturii s-au aplecat să lămurească rădăcinile, obîrșia și compunerea naturii. Toți acești gînditori, înconjurați de un nimb aproape legendar, precum Thales, Anaximene, Anaximandru, Pitagora și alții, s-au lăsat conduși în cercetările și tîlcurile lor de criterii răsărite din temeiuri foarte eterogene — și astfel, în alcătuirile lor converg datele simțurilor și gîndirea rațională; de asemenea, imaginația constructivă, dar și anumite înclinări animiste proprii gîndirii mitice. Ei își făuresc viziunile filozofice aproape fără de a se întreba în ce măsură izvoare-

le de cunoaștere implicate sunt sau nu legitime. Într-o asemenea situație teoretică de încredere excesivă, acordată unei serii întregi de metode aplicate instinctiv și în devălmășie, se ivește Parmenide. Idealul purității metodologice își face apariția în istoria gîndirii grecești. Parmenide va pune în lumină că simțurile sunt supuse celor mai grosolane erori. Cu atît mai puțin ar putea gîndirea mitică să ne călăuzească în chip sigur, deoarece miturile diferă de la popor la popor. Parmenide găsește că singură gîndirea logică, rațională, prin concepte, ar fi metoda absolut legitimă și calea ce ar duce la o certitudine absolută în sfera cunoașterii. Parmenide e atît de profund încredințat de izbînda posibilă a metodei raționale, încît susține, într-un exces de zel de puritate, că numai ceea ce se poate gîndi logic „este" *cu adevărat*. Ceea ce e susceptibil, cu alte cuvinte, de a fi gîndit prin concepte ce nu includ nici o contradicție — „există"; ceea ce nu se poate gîndi în acest chip — „nu există". Lumea concretă a simțurilor, transformabilă și multiplă, este o iluzie egală cu nonexistența. Existența adevărată, singura care se poate gîndi „logic", este unitate neschimbată, eternă, finită, rotunjită în sine.

Pe temeiul purismului metodologic al lui Parmenide și al postulatului relativ la echivalența dintre „logic" și „existență", Zenon, alt gînditor din aceeași Școală, va arăta că orice încercare de a gîndi „mișcarea" sfîrșește în contradicții — de unde încheierea că mișcarea nu există. Existența ar fi imobilă, și tot ce apare ca mișcare nu ar fi decît o amăgire a simțurilor. În expunerile acestea ale noastre ne interesează atitudinea și tezele fundamentale ale eleaților ca exponenți ai unui evident

purism metodologic. Nu vom urmări, prin urmare, în ce măsură gîndirea pretins logică a eleaților a fost într-adevăr logică. Nu e cazul de a supune unui control critic atari detalii, putînd eventual să ne aducă unele surprize. Rămîne un fapt istoric că eleații au căutat o unică metodă, conduși de elanul spre puritate, și că, față de pretinsa metodă pură, toate celelalte metode îndură în fața conștiinței lor critice o discreditare. Purismul lui Parmenide a devenit pentru gînditorii de mai tîrziu un fecund prilej de preocupări. Una din replicile cele mai faimoase ce i s-au dat ne transpune dintr-o dată în contemporaneitate.

Se știe că filozoful francez Henri Bergson s-a îndeletnicit și el prin părțile locului, ocupîndu-se cu insistență și pasiune de atitudinea eleaților față de fenomenul mișcării. Dar Bergson izbutește să ia o atitudine diametral opusă celei eleate și ajunge astfel, la rîndul său, să preconizeze o altă metodă pură, pe care o dorește rezervată filozofiei. Filozoful francez, demascînd toate erorile în care inteligența umană cade datorită faptului că ea spațializează „durata", afirmă că mișcarea este „act" și, ca atare, nu poate fi cuprinsă decît printr-o transpunere a noastră în ființa ei — pe cale intuitivă. Mișcarea nu este ceva ce s-ar compune din stări pe loc, cum nici devenirea, în general, nu este susceptibilă de a fi redată prin concepte rigide. Mișcarea ar fi accesibilă numai unei intuiții pure ce se leapădă de toate conceptele făcute pe măsura spațiului. De aici apoi o întreagă metodă și o metafizică în consecință. Cîtă vreme Parmenide, în hiperzelul metodei sale pure ce cultivă conceptul, susținea că nu există decît ceea ce se poate gîndi logic, Bergson, în hiperzelul metodei pure a intuiției, afirmă

că ceea ce există este numai „durata", „actul", „mișcarea", „devenirea". Inteligența, cu conceptele ei congelate, n-ar face decît să taie porțiuni din durata reală și să descompună mișcarea în instantanee potrivit unui procedeu cinematografic propriu ființei sale. Inteligența falsifică deci realitatea, care, în sine, ar putea fi atinsă numai printr-o particulară intuiție. Iată cum, după opinia lui Bergson, în lume există într-un fel numai ceea ce nu se poate gîndi prin concepte logice: durata, actul, mișcarea, devenirea. Pentru a ilustra strădania spre purismul metodologic, am ales două exemple extreme ca sens, unul de la începuturile filozofiei și al doilea dintr-o fază mai recentă. Situația ne permite încheierea că tendința spre purismul metodologic apare în felurite chipuri, și adesea diametral opuse, menținîndu-se însă cu obstinație de-a lungul istoriei.

Ne vom opri puțin și asupra elocventului exemplu ce ni-l îmbie metafizica lui Hegel cu metoda sa dialectică. Hegel s-a ostenit și el să introducă în filozofie o metodă unică, absolută, care, deși complexă în sine, rămîne totuși un exemplu de purism. Metoda recomandată de Hegel nu este gîndirea rațională, logică, obișnuită, nici intuiția. E vorba la Hegel de o logică specială, care-și înglobează contradicția ca un principiu constitutiv al ei, de o rațiune ce operează cu concepte, dar care își asimilează și ceva din iraționalul concretului. Metoda lui Hegel este „gîndirea concretă" și se numește *dialectică*. Situîndu-se ca pretenție într-un misterios punct de coincidență cu existența, „gîndirea concretă" ar fi, după părerea lui Hegel, echivalentă însuși procesului real-metafizic al lumii. Gîndirea concretă consistă în desfășurarea concep-

telor potrivit unor inerente posibilități, prin faze necesare. Fiecare concept are o fază în care el este însuși (teza), dar fiecare concept conține în sine, în chip latent, și elemente datorită cărora el se transformă de la sine în antiteza sa, pentru ca apoi după ce a ieșit din sine — conceptul, îmbogățit cu aventura alterității, să se întoarcă la sine, constituind o a treia stare, în care teza și antiteza se unesc într-o sinteză. Conceptul fundamental de „existență", care își subsumează sub formă abstractă tot ce există, este în același timp un concept atît de abstract, că pare golit de orice conținut, ca atare, fiind egal cu nimicul. „Existența" ca teză încearcă aventura ieșirii din sine sub forma antitezei, dezvelindu-se în ființa ei ca „nimic", ca neant. Aceste două momente „dialectice" ale aceluiași concept se unesc apoi „sintetic" în conceptul de „devenire". Devenirea este sinteza nimicului și a existenței. Potrivit acestui model dialectic, Hegel dezvoltă o imensă suită de concepte, trecîndu-le totdeauna prin aceleași variații în tact de trei. Impresia cu care ne alegem este aceea a unei logici constructive, a unei țesături de concepte abstracte ce par a rezulta unul din celălalt.

Logica aceasta, ca sistem abstract, reprezintă, desigur, cu totul altceva decît fusese logica aristotelică. Ea are un aspect constructiv. Contradicția, care pentru Aristotel este egală cu anularea logicului, devine la Hegel un principiu constitutiv al logicii. Ideea logică, amplificată ritmic, crescînd prin sine și din sine, cucerește la un moment dat o plenitudine, încît va ieși din sine realizîndu-se ca „Natură", sub înfățișare materială, organică, sufletească. După ce și-a încercat alteritatea ca Natură, Ideea se realizează sub formele spiritului, ca

sinteză între idee și natură. Pe linia unei extraordinare consecvențe metodologice, Hegel va da întregul sistem al existenței, al celei abstracte, al celei naturale și al celei spirituale, alcătuindu-l printr-o infinită punere în funcție a triadei sale. Îndeosebi istoria umanității va deveni un cîmp de aplicare din cele mai seducătoare a dialecticii. Să fim lămuriți: toate cele trei domenii ale existenței (logicul, naturalul, spiritualul) sunt străbătute la Hegel de duhul dialecticii. Și astfel, logica lui Hegel nu este atît o logică ce ne-ar angaja mintea în chip funcțional, cît o viziune metafizică — precum istoria universală nu este numai viziune, ci și logică. În orice caz, dialectica hegeliană este, prin exclusivitatea și consecvența cu care a fost aplicată, o metodă ce nu suportă alte metode pe lîngă sine. Ea e suficientă sieși pentru a construi o lume. Exemplu dintre cele mai impresionante de „purism", metoda lui Hegel e cu totul diferită atît de gîndirea rațională a lui Parmenide, cît și de intuiția lui Bergson.

Dacă într-o seamă de încercări filozofice-metafizice descoperim tendința de a restrînge pe cît cu putință numărul metodelor sub auspicii puriste, într-o mulțime de alte încercări ne întîmpină mai mult o strădanie contrară. Tendința merge de astă dată spre o maximă expansiune metodologică. Vom alege pe doi dintre metafizicienii Antichității, și anume pe Platon și Plotin, pentru exemplificarea și explicitarea tendinței în chestiune. Platon, în a cărui filozofie converg toate curentele de gîndire anterioare lui, este autorul unei vaste concepții metafizice. Cum s-a procedat la clădirea ei? Pe cale dialectică (cuvîntul are la Platon încă sensul originar), adică, printr-o colaborare

dialogată între mai mulți gînditori, se elaborează prin poziții succesive, adesea diametral opuse, și prin examen comparativ și analitic, *concepte* general valabile, aceasta atît cu privire la ființele și lucrurile lumii, cît și cu privire la valorile spirituale. Trecînd dincolo de aceste operații, Platon va dibui apoi, printr-o intuiție vizionară, obiectele ideale plastice și perfecte care ar sta la baza conceptelor. Am numit Ideile. În doctrina lui Platon, Ideile sunt supremele existențe care alcătuiesc o lume transcendentă, mai presus de spațiu și timp. Ele reprezintă modelele desăvîrșite după care sunt făcute lucrurile și ființele lumii sensibile în care trăim. Lucrurile și ființele din lumea pe care o cuprindem cu simțurile sunt còpii imperfecte ale Ideilor și, în comparație cu Ideile, n-au decît o semiexistență: ele sunt și nu sunt; ele sunt doar un fel de umbre. Lucrurile și ființele din lumea sensibilă reprezintă realizarea nedesăvîrșită a Ideilor în „materie". Autorul acestor semiexistențe umbratice este Demiurg, un suflet universal care copiază în materie „Ideile". Implicațiile lumii sensibile sunt așadar Ideile, o materie și Demiurg. Ce este însă materia? Materia, susceptibilă, după concepția lui Platon, de diverse stări, este la început, prin lipsa ei de determinații, aproape identică cu spațiul, care este un principiu al neexistenței. Apoi materia ia forme, alcătuindu-se în mici corpuscule plate-triunghiulare; din aceste „triunghiuri" se ajunge, prin compunere, la corpuscule de variate forme regulat-geometrice, precum cubul, dodecaedrul, icosaedrul etc. Materia ia toate formele geometrice tridimensionale tipice care se pot înscrie într-o sferă. Din asemenea corpuscule cristaline se alcătuiesc apoi elementele: adică apa, focul, pămîntul, aerul și eterul. Aceasta este materia, cu stările ei,

ce stă la dispoziția lui Demiurg ca material de modelat potrivit Ideilor localizate în regiuni transcendente. Urmează din toate acestea că lumea platonică reprezintă o viziune foarte complexă. În vederea cunoașterii acestei lumi complexe, e firesc ca Platon să recurgă, de fapt, la o mulțime de „metode". Mai întîi, lumea transcendentă a Ideilor este, după credința filozofului, singura cu adevărat și în sens deplin „existentă". Celelalte regiuni au numai o existență degradată, dar fiecărei regiuni îi corespunde un anume mod de cunoaștere. O cunoaștere absolută, certă, permanent aceeași, nu permite decît lumea Ideilor. Metodele pentru cuprinderea ei sunt cea dialectică și cea intuitiv-vizionară.

Pentru cunoașterea lumii sensibile sub aspectele ei mobile, schimbăcioase, avem la dispoziție o cunoaștere degradată pe măsura vremelniciei și spațialității, adică o cunoaștere prin simțuri, care nu poate duce decît la „păreri". Pentru cunoașterea formelor ce le îmbracă materia în stările ei preelementare, avem la dispoziție unele concepte ce le elaborează cunoașterea matematică-geometrică. Cu aceasta n-am istovit complexitatea viziunii platonice. În sfera cu niveluri și articulații atît de divers gradate a existenței, pe care Platon o dibuiește pe atîtea căi, mai găsim și unele locuri foarte obscure, unde se pare că, după părerea filozofului însuși, nu s-ar putea pătrunde decît cu darul ghicirii. Cînd încearcă lămuriri cît privește aceste locuri tenebroase ale problematicii ce i se deschide în față, Platon recurge la o metodă foarte adecvată obscurității în sine a acestora: la metoda mitică. Evocăm pentru ilustrare splendidul mit al „reamintirii". Sufletul individual al omului

ar avea o existență și înainte de naștere. Sufletele în faza de preexistență trăiesc în cercul supraceresc al Ideilor, unde ele *văd* aceste Idei în toată perfecțiunea lor. Întrupîndu-se pe pămînt, sufletele uită ce au văzut în spațiul nespațial al existențelor desăvîrșite. O dată întrupate, pe pămînt, sufletele vor lua prin simțuri contact cu lucrurile și ființele concrete din lumea aceasta. Cu acest prilej, ele își vor aminti vag Ideile văzute altădată, Ideile pe care aceste lucruri și ființe le „îngînă". Cunoașterea prin concepte a lucrurilor și ființelor este în fapt o „re-cunoaștere", o „amintire". Ne găsim de astă dată în fața unei încercări *sui-generis* pe care Platon o întreprinde în vederea unei „lămuriri". El „lămurește" cu mijloace *mitice* procesul obscur al cunoașterii lucrurilor și ființelor sensibile, prin concepte ale căror obiecte adecvate nu se găsesc în lumea simțurilor. Concepția filozofică-metafizică a lui Platon abundă în asemenea mituri, care se enumeră, de fapt, printre cele mai splendide creații ale geniului omenesc. Miturile lui Platon nu sunt luate de-a gata din patrimoniul mitologic al poporului, ci sunt creații ale geniului său.

Acestea ar fi, în vasta lor convergență și orchestrație, variile metode cu ajutorul cărora Platon și-a constituit concepția filozofică-metafizică. E aici metoda dialectică și intuitiv-vizionară, e aici metoda matematică-geometrică, e metoda empirică, e metoda mitică. Platonismul reprezintă cea mai susținută încercare de expansiune metodologică a Antichității. Numai Plotin îl depășește, fără însă a dovedi aceeași vigoare în aplicarea tuturor acestor procedee. Plotin depășește, ce-i drept, platonismul, întrucît admite încă o regiune, și mai înaltă

decît a Ideilor, aceea a *Unicului*, a nucleului supracategorial, originar, din care emană cascada celorlalte existențe și cvasiexistențe. Omul ar dispune de căi și metode adecvate tuturor regiunilor, adică de tot atîtea mijloace succesiv degradate sub unghiul semnificației ca și regiunile însele. Pentru supracunoașterea Unicului, omului i-ar sta la îndemînă, în momente rare de purificare spirituală, extazul. În extaz, omul ajunge la starea de uniune cu Unicul divin. În extaz, subiectul se identifică cu obiectul său pînă la anularea oricărei distincții. E aici o metodă în plus față de registrul platonic — dar atît, căci Plotin se dovedește a fi mai puțin viguros și mai puțin personal decît Platon tocmai în aplicarea metodelor pe care Platon le-a armonizat în concepția sa.

Mai tîrziu, în Evul Mediu și apoi în timpurile moderne, metafizicile scolastice, creștine (în primul rînd, a lui Toma d'Aquino) se clădesc pe implicații metodologice de o extremă variație. Nu în aceeași măsură, dar reprezentative pentru rîvna lor expansivă sub raport metodologic, rămîn apoi filozofia unui Descartes, a unui Spinoza sau Leibniz.

DIMENSIUNILE VIZIUNII FILOZOFICE

În filozofie se vorbește adesea despre idei „adînci“, „înalte“, „plate“. Îndeosebi în polemicile dintre ei, filozofii își aruncă mingea unui calificativ, cum ar fi peiorativul „plat“, spre deosebire de „adînc“ sau „înalt“. Și deoarece filozofii se găsesc, precum se știe, aproape în permanență într-o stare de polemică, urechea noastră e adusă să audă foarte adesea aceste sunete. Se remarcă, așadar, în literatura filozofică o tendință de a se atribui unei idei sau unei viziuni, îndeosebi metafizice, anume *dimensiuni*. Spiritele de rînd vorbesc, e drept, și ele uneori despre o idee adîncă sau înaltă, mai vîrtos atunci cînd vor să spună că ideea în chestiune este anevoie de atins sau chiar inaccesibilă priceperii profane sau simțului comun. O atare accepție a vocabulelor rămîne însă mai mult expresia unei deficiențe pe care simțul comun sau profanul sunt gata să și-o recunoască atunci cînd orgoliul nu le retează sinceritatea. O asemenea accepție nu ne va reține atenția, căci ea nu este uzitată printre filozofi. Spuneam însă că obișnuința de a nota ideile prin epitete dimensionale o întîlnim și printre filozofi, adică printre oamenii familiarizați cu dificultățile inerente domeniului și despre care nu putem presupune că apucă spre atari cuvinte numai ca să-și mărturisească o carență spirituală. De

multe ori, gînditorul cu simțul cel mai educat în raport cu gravitatea și subtilitățile proprii unui gînd filozofic spune despre ideile altui filozof că sunt „adînci“ sau „înalte“. Vedem în această împrejurare o elocventă dovadă și mărturie cu privire la legitimitatea unui asemenea gen de calificative. Spirite foarte avizate atribuie așadar uneori, în texte de prudent cîntărită expertiză, anume dimensiuni unei idei sau viziuni filozofice în sine, independent de dificultățile ce ele le pricinuiesc aptitudinilor de înțelegere ale acelora care vor să și le însușească. Și dacă situația este aceasta, ne întîmpină sarcina de a scruta care este substratul real ce-l oferă ideile sau viziunile filozofice pentru a putea fi calificate dimensional prin epitete precum „adînci“, „înalte“, „plate“.

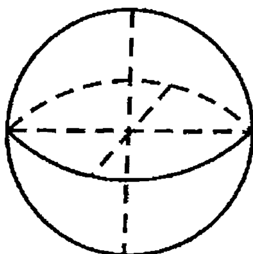
Un răspuns lămuritor la întrebarea ce ne îngăduim nu este tocmai lesnicios, căci nu există nimic mai imponderabil în nuditatea sa decît o idee sau o viziune filozofică. De fapt, întrebarea ne invită la o incursiune printr-un tărîm neumblat, căci după a noastră știință, nici un filozof nu s-a căznit încă să limpezească mai de aproape impresia de „dimensionalitate“ ce o dau ideile și viziunile filozofice, desigur, în virtutea unor însușiri intrinsece, dar deloc măsurabile după vreo scară, ale lor. Ne vom strădui în cele ce urmează de a da, dacă nu tocmai un răspuns, atunci cel puțin cîteva sugestii în vederea unui răspuns la întrebarea de care chiar filozofii par a se feri cu oareșicare sfială.

În prealabil, o precizare. Evident, cînd se vorbește despre o idee „adîncă“ sau „înaltă“, își dă seama oricine că expresiile se întrebuințează la figurat. Căci o idee sau o viziune nu participă cu nimic la dimensiunile palpabile ale unor realități

spațiale. Aplicate asupra unor idei sau unei viziuni, expresiile de „adînc“ sau „înalt“ păstrează doar virtuți simbolice. Ele sunt menite să circumscrie, de bine, de rău, unele particularități și valori spirituale pentru designarea cărora suntem nevoiți să recurgem la termeni împrumutați din lumea spațiului. Să punem în lumină condițiile ce fac posibil un asemenea transfer. Investigația spre care mînecăm nu e ușoară, căci va trebui să ne mișcăm printr-un ținut de realități și de nuanțe pur spirituale, imponderabile totdeauna, inefabile cel mai adesea. Terenul e incert și ni se cere să procedăm cu grijă și prin etape.

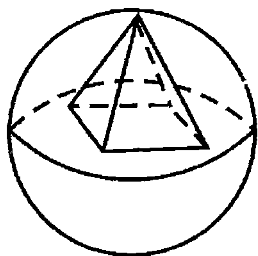
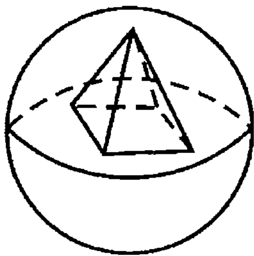
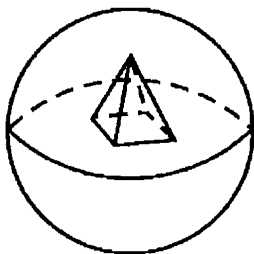
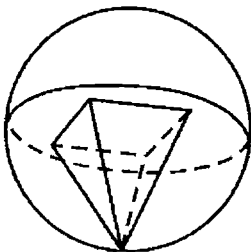
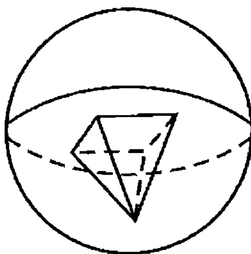
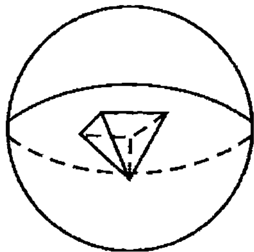
O idee sau o viziune filozofică nu au în sine, așadar, nimic dimensional în sensul propriu al cuvîntului; ele se referă totuși la „ceva“ ce s-ar putea clădi pe anume axe imaginare care implică un sus, un jos, un mijloc. Ce este acest „ceva“ susceptibil de a fi clădit pe atari axe imaginare, în spațiul cărora epitetele dimensionale ar fi perfect aplicabile? Acest „ceva“ este însăși Existența în totalitatea sa. Orice viziune filozofică despre Existență în ansamblul ei se alcătuiește într-un spațiu simbolic, imaginar, după chipul și asemănarea lumii concrete, sensibile. E lămurit lucru că sugestiile lumii sensibile își exercită înrîurirea asupra imaginației noastre cu o insistență și cu o putere ce nu pot fi îndeajuns subliniate, cu o insistență și o putere de care nu scăpăm decît cu condiția că am renunța la orice plăsmuiri ale gîndirii imaginative. Cum însă la asemenea plăsmuiri spiritul nu renunță, deoarece îi repugnă mortificarea, se va înțelege de la sine de ce, în procesul intim de alcătuire a viziunilor filozofice, sugestiile lumii sensibile se fac totdeauna puternic simțite.

Vom desena spațiul simbolic în care se plasează gîndirea filozofică și vom arăta în ce fel axele unui atare spațiu ne pot servi unele puncte de orientare cînd căutăm să caracterizăm o idee sau o viziune drept „înaltă“, „adîncă“ sau „plată“.



Imaginăm o sferă transparentă cu axele ei: două orizontale și o verticală. Sfera aceasta imaginară reprezintă spațiul simbolic în care gîndirea filozofică își clădește „lumea“ sa. Înăuntrul sferei indicăm, prin circumferința sa, o secțiune plană ecuatorială, văzută pieziș. Această secțiune plană simbolizează, în cadrul considerațiilor de față, lumea concretă-sensibilă. Notăm că în spațiul imaginar filozofic reprezentat prin sfera de mai sus, lumea sensibilă (cu spațiul ei tridimensional) ocupă numai un plan orizontal, lipsit de o a treia dimensiune. Acest plan orizontal, prin care simbolizăm locul ce-l ocupă în sfera filozofică lumea concretă, a experienței prin simțuri, servește ca bază pentru clădirea diverselor viziuni filozofice. În sfera imaginară se pot înscrie nenumărate piramide de diverse înălțimi, cu vîrful în sus sau cu vîrful în jos.

Fiecare piramidă ar închipui o viziune filozofică. Dar încă un cuvînt explicativ: piramidele indicate în graficul nostru reprezintă tot atîtea viziuni

posibile; aceste viziuni se înscriu în sfera imaginară ale cărei dimensiuni indică simbolic dimensiunile existenței, nu ale existenței date, concrete-sensibile, ci ale existenței în totalitatea sa, privită ca „mister" ce urmează să ni-l revelăm prin acte teoretice. Sau, cu alte cuvinte, sfera indică spațiul

imaginar în care se situează gîndirea filozofică cînd procedează la convertirea misterului existenței în „viziune".

O ideație filozofică, ce se clădește exclusiv în jurul experienței prin simțuri sau a planului orizontal ce taie sfera imaginară în care se instalează, într-un chip sau altul, orice gîndire filozofică, o resimțim de obicei ca fiind „plată".

Concepția filozofică a naturalistului [Ernst] Haeckel, spre pildă, ce abundă în clasificări pur descriptive, după modelul celor ce se găsesc în manualele de zoologie, și excelează printr-o nomenclatură aidoma celor uzitate în tratatele de medicină, fără de a deschide însă undeva perspective spre înalt sau în adîncime, ar putea să servească drept ilustrare. Această concepție este un conglomerat de concepte abstracte, dar neconstructive. Avîndu-și acoperirea în experiență, se pare că ea nici nu ambiționează la alt titlu decît la acela al unei panorame a naturii văzute. În zădar această concepție își asimilează uneori și noțiuni superlativ abstracte: ea e neclădită, n-are verticală arhitectonică, n-are stratificări, nici articulații. În zădar această concepție își caută ascendența în spinozism, căci ea evită să exploateze în vreun sens implicațiile de adîncime cuprinse în definițiile și axiomele spinoziene și asimilează valorile metafizice ale acestui sistem numai într-o formă degradată, pe măsura unei mentalități strict „naturaliste".

În schimb, ideațiile filozofice, precum sunt ale lui Platon, Plotin, Leibniz, Fichte, ale sistemului Vedanta, includ, desigur, planul orizontal, dar în totalitatea sa, fiecare din ele ni se înfățișează ca fiind clădită și pe o axă „verticală". Fiecare din aceste sisteme reprezintă o arhitectură cu terase și încăperi, cu forme ce se leagă armonic în varietatea

lor, cu turnuri de unde îți plimbi privirea peste vaste priveliști, cu labirinte, subterane uneori, în care se adună ecourile adîncului. Aceste viziuni pot să fie „înalte“ sau „adînci“, sau și „înalte, și adînci“, în orice caz, *verticale*. Că o asemenea viziune e numită „înaltă“ sau „adîncă“ depinde, în cele din urmă, de modul cum îi privești verticala, iar pentru modul de a privi verticala e neîndoios că, cel mai adesea, însăși viziunea oferă unele sugestii. Cînd dispunem de o sensibilitate suficient încercată în acest sens, vom surprinde în orice viziune ce-și merită numele un nucleu din care iradiază lumina ce dă unitate întregului, un centru în jurul căruia se articulează toate accesoriile clădirii. Locul ideal unde este situat acest nucleu față de axele posibile ale oricărei viziuni ne îndrumă de obicei să numim o viziune fie „înaltă“, fie „adîncă“. Bunăoară, în viziunea platonică, nucleul în chestiune îl identificăm în motivul Ideilor, al Ideilor înțelese ca singurele existențe desăvîrșite, pure, față de care lucrurile sensibile, concrete din lumea noastră reprezintă simple umbre. Însuși Platon ne spune că ideile trebuie imaginate ca populînd cerul supraceresc. Descoperim în tot sistemul platonic o dominantă felurit verificabilă a „înaltului“. De asemenea, și viziunea lui Plotin, cu exaltarea Unicului mai presus de orice categorii, din care ar deriva în cascadă toate celelalte existențe, e clădită pe verticală și are ca dominantă „înaltul“. În tot sistemul plotinian întrezărim schema unei căderi din înalt, pe trepte tot mai joase, și a unei ridicări inverse, spre unul și același izvor suprem. Puțin mai altfel se prezintă lucrurile cînd luăm în considerare sistemul Vedanta sau al lui Fichte. De astă dată, perspectivele asupra existenței, ca întreg, se deschid nu din regiuni situate într-un înalt,

ci din regiuni care zac în abisul individuațiilor, în adîncul lor interior, adică în sinele impersonal al ființelor, înțeles ca existență divină, sau în eul absolut spre care trebuie să cobori ca spre un ultim străfund. În viziunea Vedanta și în viziunea lui Fichte domină dimensiunea „adîncului". Motive de acest gen ne sfătuiesc să vorbim fie despre viziuni înalte, fie despre viziuni adînci. Iar dacă e vorba să dăm un exemplu de viziune verticală ce are darul de a fi atît înaltă, cît și adîncă, e suficient să amintim monadologia lui Leibniz. Viziunea arhitectonică, ierarhică, treptată a monadelor, cu ale lor niveluri diferite de desăvîrșire, este „înaltă". Tronează deasupra tuturor monadelor suprema monadă: Dumnezeu. Aceasta, pe de o parte. Pe de altă parte, concepția leibniziană despre natura fiecărei monade, în particular, ni se pare „adîncă". Potrivit acestei concepții, fiecare monadă ar cuprinde în sine o reprezentare *sui-generis* a întregului univers și, de asemenea, și textul trecutului și viitorului, ale sale și *eo ipso* ale universului, din eternitate în eternitate. O privire exterioară asupra monadelor în tot ansamblul lor duce gîndul spre înalt, o privire interioară asupra monadelor ne mînă în adînc.

Cu cele arătate mai sus, nu am istovit însă toate chestiunile ce se ridică în legătură cu dimensiunile posibile ale unei viziuni filozofice. Sunt cazuri cînd punctul de vedere relevat adineaori este insuficient și, prin urmare, inoperant. La o mai atentă luare în considerare, trebuie să recunoaștem că viziunile filozofice nu oferă totdeauna un miez atît de clar raportabil la axele posibile ale unei viziuni în general, încît calificarea de „înaltă" sau „adîncă" să se impună de la sine. În cazurile cînd aprecierea

rămîne îndoielnică, vor interveni însă alte sugestii, spre a ne înlesni totuși rostirea unei judecăți. Datorită unui proces psihologic ce nu trebuie lămurit numaidecît mai de aproape, „înaltul“ și „adîncul“, ca dimensiuni posibile ale unei lumi, se solidarizează în imaginația noastră și cu alte motive decît cele desfășurate mai sus. Astfel, nu încape îndoială că „înaltului“ îi asociem aproape involuntar însușiri precum aceea a luminozității, a seninului, a raționalului sau supraraționalului, a chemării mîntuitoare ce trezește în noi aspirații tonifiante; iar „adîncului“ îi asociem motive precum al obscurului, al tulburelui, al tragicului, al iraționalului, al refuzului ce trezește în noi stări depresive. Cînd luăm atingere cu o idee sau cu o viziune ce ne comunică una sau mai multe impresii și stări pe care, în chip nemijlocit, le solidarizăm cu „înaltul“, e foarte probabil că le vom numi „înalte“. Și același e cazul și cu sugestiile ce alcătuiesc alaiul „adîncului“; ele ne vor îndupleca pînă la urmă să vorbim despre o idee sau o viziune „adîncă“.

Iată o seamă de exemple destinate să ilustreze situația. Concepția filozofică despre lume a lui Hegel, cu afirmația ei fundamentală că tot ce există e rațional și că tot ce-i rațional există, ni se oferă ca mărturie pentru întîia clasă de viziuni. Din convingerea funciară ce străbate întregul sistem — că totul are un drum ascendent, că în lumea spiritului nimic nu se pierde și că formele acestuia devin tot mai complexe și mai lucide — se degajă o atmosferă de copleșitoare stimulare, ce ne constrînge să numim concepția hegeliană „înaltă“. Concepția metafizică implicită, pe canavaua căreia s-au brodat operele poeților tragici greci, ne

lasă să bănuim în dosul frămîntărilor omenești un fundal întunecat, de cumplită discrepanță între soartă și om. Soarta e înfățișată ca o putere ce nu ține seama de vrednicia oamenilor și care prăpădește tocmai pe cei aleși. Concepția ce atribuie zeilor o invidie, ce stă la pîndă ca să lovească tocmai virtutea și eroismul, ne comunică prin motivele sale iraționale sugestia gravă a tragicului ca substrat ultim și ireductibil al existenței. O asemenea concepție poate fi numită „adîncă", dar nu „înaltă".

Sau alte două exemple ce-și țin cumpăna în același sens. Concepția iraniană înțelege existența ca o luptă între principiul binelui, al luminii, și principiul răului, al beznei. Această concepție, cu escatologia ei, care admite în cele din urmă un triumf total al Binelui asupra Răului, un deznodămînt suprem luminos, în stare să incite inimile omenești pe linia unei promovări cît mai grabnice a măreței final, ne apare, fără îndoială, ca o viziune „înaltă". Și iarăși, pe de altă parte, concepția lui Schopenhauer, punînd accentul pe străfundul irațional, tulbure, obscur, al voinței universale care se macină singură fără de nici o noimă, e susceptibilă de a fi calificată drept „adîncă", nu însă „înaltă".

Spectacolul ce-l desfășoară o viziune filozofică nu este totdeauna atît de fără echivoc. Și recunoaștem că uneori se vorbește despre o viziune sau despre o idee „adîncă" sau „înaltă" fără a se ține seama de vreunul din motivele sau sugestiile ce ne-am străduit să le degajăm în cele de mai înainte din chiar cuprinsul concepțiilor. S-a văzut care sunt aceste motive și sugestii, identificabile în chiar ocolul unei viziuni filozofice. Ele stau în legătură cu situarea miezului unei viziuni în raport cu axele posibile ale unei filozofii în general și cu

însușiri precum acelea ale luminozității sau întunecatului, raționalului sau iraționalului etc. Vom observa că atunci cînd astfel de criterii de calificare nu ni se îmbie, se procedează de obicei mai sumar. Se constată simplu numai faptul că o concepție e clădită vertical și că o asemenea dimensiune simbolică îi revine indiscutabil. Că pe urmă concepția, evident clădită pe axa verticală, este numită „înaltă" sau „adîncă" nu mai depinde de alte motive ce ar putea fi recunoscute și precizate, orice calificare în acest sens fiind rezultatul doar al unui joc de perspectivă. Mai frecventă rămîne în aceste cazuri echivalarea verticalului cu „adîncul". Concepția kantiană, bunăoară, despre „libertate", ca mod de existență al ființei noastre numenale, îndeplinește tocmai și numai condițiile spre a putea fi invocată ca ilustrare a ceea ce dorim să arătăm. Într-adevăr, spre a ne face drum pînă la ideea de *numenon*, trebuie să străbatem printr-o seamă de stratificări și forme, printr-un adevărat labirint, atît de propriu de altmintrelea întregii construcții filozofice kantiene. Spre a ajunge la nivelul sau la planul existenței unde palpită bănuita libertate numenală, suntem nevoiți să parcurgem mai întîi toate gangurile atît de întortocheate ale monumenului kantian. Numai la urmă de tot, avînd în vedere drumul parcurs ca o premisă, ghicim ceva din sensul acelei „libertăți". Concepția despre libertate a lui Kant e numită „adîncă" în raport cu astfel de motive de arhitectonică verticală și labirintică. La fel, concepția lui Hegel cu privire la „cursa rațiunii universale" poate fi invocată ca exemplu în același sens. Potrivit filozofiei profesate de Hegel, rațiunea universală, ce se realizează în istoria omenirii prin etape succesive, dialectice,

își urmărește scopurile sale, pe care ea singură le domină. Pentru realizarea scopurilor sale, Rațiunea se folosește de oameni — de obicei, de oamenii „mari". Rațiunea universală pune în mișcare pasiunea și energia oamenilor mari, făcîndu-i să creadă că ei lucrează pentru interesele personale, egoiste, ale lor, pentru mărirea lor, în timp ce ei sunt, de fapt, aserviți scopurilor absolute ale ei. Cu aceasta, Rațiunea universală izbutește să-și realizeze cu un maximum de eficacitate țintele ei. Ideea hegeliană despre șiretenia Rațiunii universale este de natură labirintică. Trebuie să-ți faci acces la ea, cutreierînd toate gangurile pline de sinuozități ale arhitecturii hegeliene. În jocul de perspectivă al drumului ascuns și anevoios, parcurs pînă să dai fața cu ea, ideea aceasta face incontestabil o impresie de „adîncime".

Afirmam în considerațiile introductive ale lucrării de față că o idee poate fi „adîncă" sau „înaltă" și fără de a fi „adevărată". Circumscriam cu acele cuvinte suspendate în vag un gînd ce s-ar fi cerut mai de aproape lămurit. Înțelegerea acestui gînd, căruia îi dăm oareșicare importanță pentru constituirea unei „conștiințe filozofice", presupunea însă o pregătire pe îndelete. Cititorii au remarcat, desigur, că nici în acest capitol n-am judecat „adîncimea", „înălțimea" sau „platitudinea" unei idei sau a unei viziuni în funcție de o pretinsă valabilitate a lor în raport cu ceea ce este sau poate să fie realul în sine. Dacă ar fi să judecăm dimensiunile în chestiune ale unei idei sau viziuni în funcție de o atare valabilitate ce vizează de-a dreptul adecvația cu realul, n-am putea niciodată să decidem și să ne exprimăm asupra lor din pricină că, pentru aceasta și în vederea unei confrun-

lări, ar trebui să avem desfășurat în fața noastră, ca o magnifică și absolut neîndoielnică revelație divină, chiar realul în sine. S-a văzut însă că tot timpul noi am căutat posibilitatea de a vorbi despre dimensiunile unei idei sau viziuni făcînd abstracție de raportarea cu totul problematică la un real în sine și ținînd seama numai de anume *însușiri intrinsece ale ideilor* și *viziunilor*.

Din cele expuse, se desprinde de la sine încheierea că filozofia urmează să o socotim, printre altele, și ca o pepinieră de idei și de viziuni ce-și au dimensiunile lor intrinsece, putînd fi apreciate în ele și pentru ele. O „conștiință filozofică" pe cale de a se înjgheba e bine să-și însușească și un asemenea punct de vedere, ce-i va prilejui nebănuite satisfacții în fața spectacolelor filozofice pe care i le oferă istoria gîndirii umane.

Despre ideile pur științifice, anevoie s-ar putea afirma că sunt „adînci" sau „înalte" în accepția ce am văzut că aceste cuvinte o pot lua asupra lor cînd e vorba despre idei filozofice și mai vîrtos metafizice. Ideile științifice își au măsura lor proprie și se situează din capul locului în afară de criteriile aplicabile filozofiei. Cel ce ține cu orice preț să le aprecieze „dimensional" va găsi că ideile științifice, ivindu-se și menținîndu-se, în general, în vecinătatea „experienței" (prin simțuri), nu pot să fie decît „orizontale". Firește că această perspectivă nu este nici exhaustivă, nici tocmai cea mai potrivită pentru caracterizarea virtuților prin care se afirmă o *idee științifică*.

Există însă și anume „filozofii" care țin să imite atitudini și metode „științifice" și care, în consecință, nu se depărtează prea mult de „planul orizontal" al sferei imaginare în care se situează gîndirea

filozofică de mare și autentică putere constructivă. Asupra acestor „filozofìi“ de orientare „scientistă“, criteriile dimensionale proprii filozofiei rămîn perfect aplicabile, dar într-o asemenea perspectivă, aceste filozofìi scientiste își vor descoperi toată carența dimensională. În asemănare cu plenitudinea dimensională prin care marile filozofìi își dobîndesc impozante reliefuri, concepțiile filozofice de orientare „scientistă“ se vor dovedi cel mai adesea *plate*.

DESPRE SCIENTISM

Prin termenul de „scientism“ designăm o anomalie a spiritului științific. A vorbi despre anume anomalii ale spiritului științific nu înseamnă numaidecît a fi un detractor sau chiar un adversar al științei. Spre a preîntîmpina orice greșită interpretare a atitudinii ce ne îndrumă să vorbim în acest capitol despre „scientism“ ca despre o carență, se cuvine, poate, să facem o declarație preliminară prin care ne recunoaștem entuziasmul pentru tot ce știința a izbutit să realizeze spre folosul omenirii pînă în clipa de față. Sublime roade a dat știința în curs de cîteva secole, reușind să dezmărginească orizonturile genului uman și, în multe privințe, să schimbe chiar fața pămîntului. Dar oricine a urmărit istoria spiritului științific își dă desigur seama că știința și-a deschis drumul spre atîtea izbînzi datorită, în primul rînd, împrejurării că și-a delimitat demersurile la cercetări într-o arie unde ea este cu adevărat stăpînă și „acasă“. Spiritul științific îl considerăm „acasă“ atunci cînd se menține cu strictețe în domeniile sale legitime, adică în limitele științelor. Suntem gata de a recunoaște fiecărei științe un fel de imunitate a casei sale. Aici orice amestec din afară devine inoportun. Fiecare știință are dreptul să se gospodărească singură și să-și apere corpul spiritual constituit

încetul cu încetul printr-un îndelung contact cu un anume cîmp de fenomene. Rar se va găsi un filozof care să nu respecte „spiritul științific" ce dă dovezi că este conștient de cîmpul său și care caută totdeauna justul echilibru între modul particular al cîmpului său de fenomene și metodele de aplicat întru cercetarea acestora. Respectul ce-l datorăm spiritului științific pentru imensele sale reușite nu poate să constituie însă o piedică atunci cînd e vorba de o eventuală semnalizare a unor anomalii. Iar o asemenea anomalie rămîne, orice s-ar spune, „scientismul". În ce împrejurări se produce această anomalie a spiritului științific?

Anomalia scientistă ia ființă, în general, prin aceea că spiritul științific devine ofensiv dincolo de limitele sale firești. Se întîmplă uneori ca spiritul științific, fie în forma specifică, proprie unei științe oarecare, fie în forma sa generală, proprie tuturor științelor, să fie cuprins de ispita unei expansiuni și să încerce a lua în stăpînirea sa teritorii care prin însăși natura lor îi sunt exterioare. Anomalia scientistă revine în esență la o depășire a limitelor ce i se impun oricărui om de știință, fie ca exponent al cîmpului său particular de cercetare, fie ca reprezentant al științei în general. Omul de știință, închinat explorării unui cîmp de fenomene, ajunge cu timpul să se statornicească în anume atitudini și perspective; el își alcătuiește unele idei în jurul cărora își va clădi problematica sa, el își înfiripă metode și o tehnică a sa. Toate acestea în virtutea unei încete și foarte precaute familiarizări cu natura specifică a cîmpului de fenomene căruia el îi dedică tot interesul. Limitele, de la sine înțelese, ce îngrădesc activitatea omului de știință pot fi depășite fără îndreptățire în două feluri: 1. prin aceea

că omul de știință efectuează un transfer de atitudini, perspective, metode și idei dintr-un cîmp de cercetare în alt cîmp, care își reclamă propriul său canon științific; și 2. prin aceea că omul de știință mută atitudini, perspective, metode și idei din cîmpul său științific în ținuturi care, prin tot felul lor, sunt eminamente filozofice.

Despre anomalia scientistă se vorbește cu osebire în acest ultim caz, cînd ea apare, de altmintrelea, sub aspecte din cele mai vizibile. Cu o anomalie fără doar și poate avem de-a face și în primul caz, dar aceasta nu este atît de gravă; și, de obicei, o asemenea depășire a limitelor rămîne o infracțiune ce o pun la punct oamenii de știință chiar ei între ei. Astfel, în biologie se resping, iarăși și iarăși, încercările acelor oameni de știință care vor să reducă fenomenele specific biologice la fenomene pur fizico-chimice. Astfel se retează, iarăși și iarăși, entuziasmul acelora care țin să transpună în sociologie perspective și idei pur mecaniciste sau pur biologice. Îngustimea de perspectivă, nepotrivita atitudine, reacția ideativă improprie și materialitatea prea pronunțată a metodelor și ideilor, însușiri ce alcătuiesc împreună acea viciozitate a spiritului denumită „scientism", se manifestă în forme deosebit de grave mai ales cînd această aplecare răbufnește în domenii de natură filozofică. „Scientismul" în acest ultim sens, este, prin aspirația sa, el însuși un gen de filozofie, dat fiind că abordează probleme ce țin de un atare domeniu. „Scientismul" nu izbutește să-și întreacă condiția deplorabilă de hibrid, întrucît el se lasă călăuzit de credința în anume avantaje ce le-ar avea spiritul științific față de cel filozofic și întrucît,

în consecință, el va invada împărăția de cucerit, păstrîndu-și echipamentul de om de știință.

Orice filozof, dotat cu suficientă răspundere spirituală și care a reușit să-și înjghebeze o conștiință filozofică, va respecta autonomia științelor, cu rezultatele lor, dar ca exponent al autonomiei gîndirii filozofice, el se va opune „scientismului".

Dăm un exemplu de „scientism" de ultimă oră, pe care ne simțim datori să-l demascăm, în ciuda faptului că infracțiunea „scientistă" la care ne referim poartă girul uneia din cele mai mari personalități din lumea științifică. Putem, fără îndoială, să ne entuziasmăm fără de nici o rezervă în fața teoriei relativității, a lui Lorentz–Einstein–Minkowski, dar aceasta nu ne obligă să aderăm și la toate elucubrațiile cărora li se dedă un fizician cînd ține cu orice preț să facă filozofie în perspective și după metode proprii fizicianului. Filozofemele în care se complace un fizician sunt cel mai adesea produse ale „scientismului". Fizicianul își are metodele sale de cercetare, consolidate și subțiate timp de trei–patru secole. Fizicianul știe că trebuie să facă experimente și să aplice matematica asupra fenomenelor observate. Făcînd uz de mijloacele fizice, el experimentează cu aparate mult mai controlabile decît aparatul sensibil propriu psihofiziologiei umane, garantînd deci rezultate de superioară precizie. Pus în fața fenomenelor, fizicianul știe că trebuie să măsoare, căci măsurarea i-a prilejuit atîtea succese. Trăgînd concluzii din situația metodologică experimentală a fizicianului, Einstein formulează la un moment dat teza că spațiul și timpul nu ar fi medii absolute, ci relative, căci așa sunt ele pentru orice încercare de a le determina și de a le măsura în condiții și cu mijloace pur fizicale. Sub unghi strict fizical, Einstein ju-

deca just. Sub auspiciile acestui punct de vedere, el a putut să clădească grandioasa concepție fizicală care circulă sub numele de „teoria relativității". Einstein nu se mulțumește însă totdeauna cu emiterea unor teze de natură pur fizicală. Uneori el mai face și incursiuni în filozofie. Și aici se întîmplă, bunăoară, ca el să afirme că în lume nu există decît ceea ce se poate înregistra și măsura cu aparate fizicale și cu mijloace fizicale. În emfaza unui atare enunț, Einstein uită să intercaleze un singur cuvînt, dar un cuvînt foarte important. Fizicianul are, din punctul său de vedere, dreptul să afirme numai atît: „Pentru mine, *ca fizician*, nu există în lume decît ceea ce se poate măsura." Iată un punct de vedere pe care ne-am luat angajamentul să-l respectăm. Intențiile lui Einstein depășesc însă fizicalul, afirmația sa vizează existența în general: „Nu există decît ceea ce se poate măsura în chip fizical." De astă dată, Einstein trece dincolo de tărîmul ce și-a ales spre cercetare și peste care geniul său va pluti în neasemuită glorie. Einstein începe, adică, să facă „filozofie" cu mijloace exclusiv „științifice". Or, din punct de vedere filozofic, afirmația că nu ar exista în lume decît ceea ce se poate măsura este o teză pur și simplu lamentabilă. Einstein se încumetă a rezolva prin această afirmație o problemă „filozofică" (aceea a „existenței") prin mijloace și într-o perspectivă de fizician. Einstein n-a înțeles că pentru asemenea întreprindere trebuia să-și păstreze cadrul problematic neatins de nici un punct de vedere fizical. Procedeele și uneltele ce l-au servit pe eminentul savant de atîtea ori și în chip admirabil în fizică erau, de astă dată, condamnate să eșueze prin ceea ce se dovedea, încă o dată, că un mare fizician nu este *eo ipso* și un strălucit filozof.

Dar să vedem în ce variante tipice poate să apară „scientismul", și anume scientismul cu aspirații filozofice. Căci de scientismul cu aspirații științifice trebuie să facem abstracție, cazul prezentînd un interes doar pentru oamenii de știință.

Îndrumîndu-ne interesul spre „scientismul" de veleități filozofice, ne vom opri mai întîi asupra acelei forme tipice în cadrul căreia se consumă încă foarte multe naive elanuri. Există un scientism filozofic de proveniență laică și cu temeiul în mecanică, cea mai acaparantă dintre științele oficiale constituite în timpurile moderne, de la Galilei și Newton încoace. Împrejurarea de o deosebită importanță, ce a promovat din cale-afară nu numai progresul real al atîtor ramuri ale fizicii, ci și unele erori „scientiste", s-a produs, credem, prin enunțarea postulatului cartezian cu privire la primatul mecanicității în lume. Postulatul lui Descartes cerea ca toate fenomenele de înfățișare materială din lume să fie reduse la un model mecanic-matematic. Acest postulat a favorizat enorm nu numai dezvoltarea pe diverse linii, într-adevăr fertile, a fizicii și chimiei, ceea ce corespunde întocmai aparențelor cu care Descartes își lansa lozinca, ci a favorizat, din nefericire, și un gen fatal de „scientism", ce depășește orice intenții care se pot atribui în chip onest lui Descartes. Materialismul metafizic din secolul XVIII (francez îndeosebi) și apoi materialismul metafizic din secolul XIX (german îndeosebi) sunt produse ale acestui „scientism laic" ancorat în modelele mecanicii.

Materialismul metafizic nu mai vede în lume decît atomi materiali în mișcare și jocul orb al aces-

tora, dominat de legile mecanicii.* De asemenea, psihologia asociaționistă (ocupînd un sector filozofic) se învederează așijderea ca un produs al „scientismului". Psihologia asociaționistă își ia modèle de gîndire din mecanica galileo-newtoniană și privește viața sufletească sau procesele de conștiință ca fiind constituite din ultime elemente rigide (reprezentările), ce s-ar comporta exact ca niște atomi materiali care, prin asocierea și disocierea lor, ar produce toate fenomenele naturale. Mai departe, doctrina transformistă a lui Darwin și mai ales doctrina lui Spencer sunt apariții acuzat scientiste, întrucît ar dori să rezolve problemele mari ale filozofiei imitînd întocmai procedeele „științelor" deja constituite. Cînd afirmăm acestea despre doctrinele lui Darwin și Spencer, nu ne gîndim la ideea „evoluționistă" pe care ei o profesează — și care este de obîrșie vădit filozofică —, ci la teoria „selecției naturale", destinată să explice în chip pur mecanic originea speciilor biologice.

---

* Ne referim aici la materialismul metafizic, iar nu la „materialismul dialectic". În „materialismul dialectic", care s-a exprimat de altfel categoric împotriva materialismului metafizic, nu vedem un produs al „scientismului", căci ideea sa fundamentală, „dialectica", este o idee de proveniență eminamente filozofică, iar ideea de „materie" are aici o accepție deschisă, ce îngăduie interpretări de asemenea strict filozofice. În orice caz, ideea dialecticii are un trecut filozofic milenar, căci fără concursul unor gînditori ca Heraclit, Proclos, în Antichitate, a unui Kant, Fichte, Goethe, Schelling, Hegel, în timpurile noi, nici nu ne-o putem imagina. „Scientiste" sunt acele filozofii care își au temeiul în transpunerea unor perspective și metode din domeniul specific al unei științe, consacrate și verificate ca atare. Materialismul metafizic rămîne un exemplu.

Sau ne gîndim la ideea evoluționistă exprimată de Spencer în termeni asemănători celor științifici. Monismul materialisto-energetic al lui Haeckel și monismul pur energetic al lui Wilhelm Ostwald reprezintă o ideație de certă proveniență scientistă.

Prin toate aceste exemple, și altele similare, „scientismul" apare ca rezultat al unor deformații profesionale dobîndite în exercițiul unei vocații străine de cea filozofică. Problematica filozofică, îndeobște de supremă abstracție, își are propriile zări interioare, și întru soluționarea lor, filozofii recurg la metode și idei de extremă subtilitate, în orice caz, foarte eterate în asemănare cu mijloacele la care apelează, atît de oportun, de altfel, pentru tărîmurile lor, diversele științe specializate. Omul de știință, venind în filozofie cu vederi achiziționate în cîmpul său de activitate, se comportă în ținuturile invadate ca un elefant într-o vitrină — și nici măcar ca un elefant într-o vitrină cu porcelanuri, cum sună zicala, ci ca un elefant într-o vitrină cu vase alcătuite din sunet înghețat, din tenebre șlefuite sau din eter cizelat. Departe de noi gîndul de a nega valabilitatea modelelor de gîndire de care pare posedat omul de știință: aceste modèle sunt fecunde în știință, dar ele rămîn prea grosolane și hilare, într-un fel, cînd solicită intrarea în sfera filozofiei. Apucăturile, atitudinea, judecățile, aprecierile „scientistului" în filozofie seamănă cu acelea ale unui critic de artă nechemat, care ar cumpăni calitățile imponderabile și valoarea estetică a unui tablou, măsurînd cu toată precizia dimensiunile exterioare ale tabloului și transpunînd armonia și contrastul culorilor în raporturi numerice, iar intensitatea culorilor, în cifre ce ar indica frecvența undelor electromagnetice corespunzătoare senzațiilor în ordine fizicală. E natural

ca filozoful de vocație să încerce față de pretențiile nelaloc ale scientistului sentimentul că acesta se comportă anapoda. Filozoful nu-și poate înfrînge sentimentul că scientistul calcă în străchini, dat fiind că, între cîmpul de cercetare filozofic și metodele scientiste, incompatibilitatea e desăvîrșită. Materialismul metafizic susține, bunăoară, cu toată seriozitatea că întocmai cum ficatul produce fiere, creierul produce idei. E aici o apreciere ale cărei tare scientiste le sesizează oricine. O comparație zgrunțuroasă, cu totul deplasată și căreia îi este oricum preferabil vidul absolut, dobîndește pentru gînditorul scientist virtuți de argument, fiindcă gînditorul scientist e obișnuit prin învățăturile meseriei să cugete numai în asemenea tipare.

Prin „scientism" se va înțelege așadar, în chip curent, mai ales această anomalie datorită căreia spiritul științific ține să „filozofeze", umblînd prin făgașe confortabile, date dinainte, și care nu-l mai obligă la nici un efort și la nici o nouă suplețe. E vorba în acest gen de „scientism" despre o filozofare în termeni improprii, după metode inadecvate obiectului și în perspective piezișe, luate toate de-a gata din știință și aplicate automat în domenii care, privite drept în față, ne solicită spiritul prin cu totul alte aptitudini decît cele puse în exercițiu de omul de știință.

Este oare just să se vorbească despre anomalia scientistă numai de cînd există științe exacte și naturale deplin consolidate?

Întrebarea ne aține calea cu insistență, căci ni se pare că ar putea să existe și un „scientism" care nu-și are rădăcinile în spiritul științelor exacte și naturale. În Antichitate, în epoca orfică, în timpul helenismului, al culturii alexandrine și apoi în tot

cursul Evului Mediu, pe urmă în epoca romantismului, iar în cercuri mai restrînse chiar în timpurile noastre, se mai constată și un alt fel de „scientism", un scientism care își ia tiparele de gîndire din pretinse științe oculte. Nu vom nega întotdeauna obiectul acestor științe și nici posibilitatea științifică de a-l cerceta. O vastă experiență arată, cu destul de convingătoare probe, că există atîtea fenomene paranormale, ca hipnoza, transa, telepatia, clarviziunea, și poate că și anume fenomene fizice neobișnuite ce s-ar petrece uneori în preajma mediumurilor și printre care s-ar putea aminti eventual și mirabilele fenomene de materializare. Evident că și asemenea fenomene, învăluite încă în pîclă deasă, sunt susceptibile de cercetare din partea unor oameni de știință de bună-credință. Deocamdată, în jurul acestor fenomene înfloresc însă astăzi, ca și în alte vremi, științele oculte, care se întemeiază pe „interpretări" *spiritiste* sau pe exegeze ce mobilizează toate puterile magice ale basmului. Ocultismul de diverse nuanțe, pentru a-și apropia fenomenele în chestiune, nu se sfiește să recurgă la ipoteza unor energii personificate într-un fel de arhaic și nu repudiază rituale și experiențe în consecință. Cu o pasiune vrednică de cauze mai bune, ocultismul invocă spiritele morților sau ademenește din tărîmuri supra- sau sublunare și alte presupuse puteri, care își dezmint prestigiul ce li se atribuie tocmai prin aceea că se arată atît de dispuse să fie amestecate în cele mai meschine și prea omenești treburi. Uneori, interesații ocultismului izbutesc să dezlănțuie fenomene mediumale neobișnuite care, în loc de a fi prefăcute în pretext de investigație, sunt privite ca argumente peremptorii în favoarea unor ipo-

teze ce nu mai fac cinste nici imaginației copiilor. În cadrul acestor preocupări, s-au ivit în cursul timpurilor felurite doctrine, cel mai adesea de obîrșie inițiatică, care țin să lichideze toate întrebările și toate secretele filozofiei cu ajutorul unor idei și al unor imagini luate din domeniile „oculte". E vorba și de astă dată tot de un fel de „scientism", dar acest scientism nu-și mai procură modelele de gîndire din mecanica galileo-newtoniană, ci din științe ale „ocultului". Dăm ca un exemplu de „scientism ocult" doctrina cea mai baroc dezvoltată pe această linie: antropozofia lui Rudolf Steiner.

Antropozofia angajează în doctrina ei o ierarhie întreagă de corpuri spirituale, de materii diafane, accesibile, zice-se, numai unor simțuri îndelung și într-adins deprinse și puse la caznă spre un atare scop. Nu avem nici un motiv să fim mai crutători cu fantasmele vizionare ale „scientismului ocult" decît ne-am arătat față de modelele prea palpabile ale „scientismului laic" — și vom denunța drept naiv sau grosolan acest mod de a soluționa problemele filozofice fundamentale ale genului uman. Pentru un filozof care și-a însușit modul abstract și uneltele subtile ale filozofiei, „scientismul ocult", oricît de diafane i-ar fi fantasmele, operează cu modèle de o palpabilitate încă tot vrednică de dispreţuit. Filozoful, care are conștiința vocației și răspunderii sale, va lua act de rezultatele oricăror cercetări serioase cu privire la atîtea fenomene paranormale ce nu pot fi tăgăduite, dar el își va păstra luciditatea în fața lor, căutînd să soluționeze în felul său problemele pe care asemenea fenomene le pun. Nu vom ațîța așadar neîncrederea față de fenomenele paranormale într-atît ca să le negăm *a priori* existența. Lucrurile trebuie

cercetate, căci după cuvîntul lui Shakespeare, există în cer și pe pămînt atîtea pe care înțelepciunea scolastică nici nu le visează. Nu e, desigur, cîtuși de puțin indicat să urmăm exemplul excesiv de care s-a făcut culpabilă Academia Franceză care, pe la 1800, încă se mai încăpățîna să reziste „superstiției“ că ar exista „pietre ce cad din cer“. Excesul de neîncredere *a priori* e tot atît de puțin recomandabil și tot atît de condamnabil ca și credulitatea frenetică ce dă urmare tuturor superstițiilor. Cîmpurile de cercetare ale omului de știință trebuie să rămînă „deschise“, căci numai așa vom afla că există realmente și pietre ce cad din cer. Filozoful se va menține, firește, în sfera autonomiei sale și nu se va lăsa derutat de nimic: nici de teorii acreditate, nici de experiența unor fenomene, fie acestea oricît de neobișnuite. Filozoful va ști că fenomenele oculte sau așa-zise paranormale nu sunt mai aproape de străfundurile metafizice ale existenței decît cele normale și cotidiene. Filozoful va refuza deci să acorde vreo preferință fenomenelor paranormale atunci cînd caută să se salte în transcendență. Numai printr-o asemenea atitudine, el se va pune la adăpost de toate conjecturile intenabile ale „scientismului“ de proveniență ocultă.

MITICUL ȘI MAGICUL ÎN FILOZOFIE

Gîndirea mitică și gîndirea magică intervin cu varii motive în alcătuirile filozofice. Faptul nu este ignorat de cei ce frecventează sistemele filozofice. Învederată este prezența elementelor mitice, mai ales în filozofia lui Platon, care a născocit el însuși atîtea mituri filozofice, în felul lor foarte treaz gîndite — și aceasta fie pentru a da o mai agreabilă plasticitate unor abstracții, fie pentru a exprima o seamă de lucruri de-abia bănuite și foarte greu de rostit într-alt chip. Asemenea enclave mitice, accesorii și ușor identificabile, nu ne vor reține prea mult atenția în rîndurile de față, dat fiind că ne găsim în căutarea unor filoane mitice și magice mai adînci și mai secrete. Într-adevăr, ceea ce ne determină să vorbim în capitolul acesta despre mitic și magic este convingerea că atît unul, cît și celălalt intră chiar în constituția intimă a unei filozofii mai adesea decît se crede de obicei. Miticul și magicul își fac loc într-o filozofie uneori fățiș și decorativ, alteori în mod deghizat, dar în același timp într-un sens cu atît mai structural. Magicul și miticul, cînd sunt elemente camuflate, dar de structură, ale unei filozofii, trebuie adulmecate și dibuite după fațada ce le acoperă. Degajarea lor din textura dată devine cîteodată o operație destul de anevoioasă. Opera-

ția se cere însă făcută, căci numai așa vom îmbogăți cu noi criterii conștiința filozofică la a cărei înjghebare dorim să colaborăm.

Nu ne ascundem intenția de a proceda la o scrutare cît mai stringentă a stărilor de fapt, la o scrutare care, prin materialul ce și-l alege, să devină cît mai concludentă pentru sistemele metafizice în general. Ne vom opri într-adins asupra unor cazuri metafizice pe care le recunoaștem a fi condiționate de o atitudine cît mai depărtată, adică asupra unor cazuri ivite din ambiții și sub auspicii strict „raționaliste". Prezența, nu necinstit camuflată, ci ascunsă oarecum prin forța împrejurărilor, a magicului și a miticului, tocmai în sistemele raționaliste, ar putea să ne furnizeze un argument destul de decisiv că, fără de atari motive, nici nu se prea poate clădi o metafizică. Alegem pentru microscopia ce o avem în vedere cîte un punct dificil din filozofia lui Spinoza și a lui Leibniz.

Începem cu metafizica lui Spinoza, una dintre cele mai consecvent raționaliste din cîte cunoaște istoria. În sistemul spinozian, Dumnezeu sau Natura, adică unica substanță absolută, este înțeleasă ca *ens absolute indeterminatum*, ca entitate infinită și indeterminată. Că Spinoza acordă o asemenea semnificație „substanței" rezultă din afirmațiile risipite prin sistem — printre altele, din afirmația că orice determinare înseamnă o negare. „Substanța", ca paroxism al afirmării, nici nu ar putea fi, prin urmare, decît „entitate absolut indeterminată". Acestei substanțe Spinoza îi atribuie totuși, chiar în preambulul sistemului, infinit de multe atribute, adică determinații. Fiecare dintre aceste atribute este, în accepția spinoziană, infinit în sine

și susceptibil de a exprima sub unghi *sui-generis* însuși absolutul substanței unice. Orice „atribut" exprimînd absolutul într-un chip infinit își este suficient sieși. Atributele nu se condiționează în nici un fel unul pe celălalt și sunt concepute ca determinații reale ale substanței. Spinoza susține că, în realitate, din ființa lui Dumnezeu, infinitul rezultă în chip necesar în infinit de multe feluri, deci că Dumnezeu, sau Natura în sine, este o existență cu infinit de multe atribute, dintre care fiecare e infinit în sine și pentru sine. Dintre atributele infinit de multe ale Substanței, noi, oamenii, nu cunoaștem decît două: cugetarea și extensia.

Ne găsim aici în fața punctului cel mai obscur din metafizica spinoziană: de ce cunoaștem numai două atribute — și tocmai pe acestea? Sistemul lui Spinoza apare ciuruit de lacune tocmai în ceea ce privește această chestiune, deosebit de importantă, a „atributelor". Să încercăm totuși a lămuri, dacă nu pe temeiul unor texte precise, cel puțin potrivit spiritului spinozian, situația. Dumnezeu ca substanță unică, absolută, cu totul indeterminată, are putința de a se privi pe sine însuși din nenumărate puncte de vedere. Din fiecare punct de vedere, Dumnezeu se vede cu totul altfel: aceste „vederi" ale sale se prefac de la sine în *determinații*, adică în aspecte reale ale Substanței, în „atribute". Dacă interpretăm astfel și nu bănuim cum ar putea-o în alt chip, atunci devine clar că într-un punct dintre cele mai critice ale sistemului spinozian se operează cu un salt „magic". „Autovederea" lui Dumnezeu e prefăcută într-un fel magic în *atribut* al Substanței. Atributul, ca aspect real al Substanței divine, implică un salt magic de îndată ce-l închi-

puim produs de împrejurarea că Dumnezeu se vede așa pe sine însuși dintr-un anume punct de vedere. De la un fapt pur spiritual se trece aici, în chip miraculos, la existența obiectivă. Să vedem acum cam în ce fel s-ar putea lămuri întru cîtva chestiunea „cugetării" și a „extensiei", adică a celor două atribute ale Substanței, presupuse ca fiind singure accesibile omului? Nici potrivit textelor spinoziene și nici spiritului ce domină aceste texte, nu se poate da un răspuns satisfăcător. Ne găsim aici în fața unei afirmații faptice. Cînd Dumnezeu se privește prin modul „om", nenumărate puncte de vedere din care el se poate privi se reduc dintr-o dată la două. De ce la două și de ce tocmai la acestea nu știm, dar Spinoza acceptă aceasta ca un fapt de empirie. Reducția nu-și găsește în sistem nici o explicitare stringentă.

În toată deducția spinoziană a atributelor, s-au strecurat, precum se învederează, o seamă de obscurități. Obscură este mai întîi reducția la „două" atribute la care parvine omul, reducție ce ar permite eventual să fie lămurită prin însăși finitudinea omului ca „mod". Al doilea loc obscur e circumscris de întrebarea: Cum se ajunge de la entitatea absolut indeterminată a lui Dumnezeu la Substanța cu infinit de multe atribute, fiecare atribut fiind și el infinit în felul său? Acest de-al doilea loc obscur e mai grav decît întîiul, căci aici intervine în chip deghizat „magicul", ca factor precipitant interpolat între *ens absolute indeterminatum* și Substanța cu infinit de multe atribute. Cu aceste observații, am relevat intervenția factorului magic într-o structură de temei a sistemului spinozian. Operația, recunoaștem, am dus-o la capăt într-un spațiu

tenebros — și nu ne-a fost cu putință decît pe baza unor „interpretări“ ce ne-am permis în marginea sistemului.

Mai învederat și mai semnificativ decît magicul participă miticul la clădirea sistemului spinozian. Cînd afirmăm aceasta, vom adăuga numaidecît că ne referim la teoria spinoziană potrivit căreia orice mișcare corporală, orice eveniment spațial văzut lăuntric, ar fi „cugetare“. A presupune că orice accident faptic, orice mișcare ce are loc în spațiu, ar fi în același timp și „cugetare“ revine în esență la o generalizare ușor raționalizată a animismului mitic primitiv. Aceasta o poate recunoaște degrabă orice observator. Cert, în cadrul sistemului spinozian, generalizarea animismului mitic se efectuează în spiritul unei consecvențe mult mai dîrze decît l-a putut avea vreodată gîndirea mitică. Atîta consecvență gîndirea mitică n-a avut nici chiar în faza sa eminamente mitologică. Spinoza se încumetă la acest act, călăuzit de lozinci raționaliste!

Să aplicăm aceeași microscopie și filozofiei lui Leibniz. În monadologia lui Leibniz, Dumnezeu este conceput ca existență nu identică cu Natura, ca la Spinoza, ci mai presus de Natură, ca existență supremă, absolută. La început și mai înainte de timp, Dumnezeu vede toate lumile posibile pe care el ar putea să le creeze. Dintre lumile posibile, el alege pe cea mai bună și îi dă „realitate“. Această întîie lume Dumnezeu o întoarce pe toate părțile și o privește, obținînd după fiecare aspect deplin al lumii cîte o „vedere“. Dumnezeu, variindu-și după plac actul spectacular, dobîndește infinit de multe „vederi“ asupra lumii, cu care prilej fiecare din aceste vederi se preface de la sine într-o „substanță“, adică în cîte o „monadă“. Nenu-

măratele vederi asupra lumii se transformă în infinit de multe monade care reflectă, fiecare în felul său, lumea. Astfel se realizează „lumea“, alcătuită din infinit de multe monade. Aceasta este una din încercările imaginate de Leibniz pentru a lămuri geneza.

Unii critici au văzut o dificultate logică în împrejurarea că Leibniz admite, pe de o parte, că Dumnezeu a creat printr-un act inițial lumea și, pe de altă parte, că la urmă, ca final al tuturor actelor creatoare, apare iarăși lumea. Dificultatea e numai aparentă, căci lumea pe care Dumnezeu o creează la început este o singură monadă, care reprezintă lumea numai lăuntric prin viziunea sa. Această monadă inițială Dumnezeu o privește, efectuînd întoarceri sub diverse unghiuri, ca să ajungă la o variație infinită de „vederi“, care vederi se prefac apoi în tot atîtea substanțe-monade. Izbînda ultimă este lumea — nu ca o singură monadă prefigurativă, ci lumea aievea, alcătuită din nenumărate monade reale. Greutatea, inerentă unei atari speculații, nu este, așadar, un presupus viciu de logică. Leibniz operează, ce-i drept, cu conceptul de „lume“ în premisele explicative ale lumii, dar aceste lumi nu sunt identice. Universul inițial este o monadă-model, universul împlinit este un ansamblu de infinit de multe monade, realizate după „vederi“ asupra monadei-model.

O dificultate apare însă în alt loc al speculației, și anume acolo unde se spune că fiecare „vedere“ luată asupra monadei inițiale se preface de la sine în cîte o substanță, adică în cîte o monadă. Aici intervine *saltul magic*. Iată așadar că nici Leibniz nu poate evita acest salt. Dacă la Spinoza, actul spectacular al lui Dumnezeu dintr-un anume punct

de vedere se preface în atribut real al substanței absolute indeterminate, la Leibniz, acest act spectacular se preface chiar în substanță de sine stătătoare.

Miticul, pe de altă parte, este, la rîndul său, și el prezent cu motive evidente în sistemul lui Leibniz. Să ne amintim că fiecare „monadă" este concepută ca un mic Dumnezeu, suficient sieși, care imaginează întregul univers și care cuprinde în sine toate infinitele posibilități ale activității sale viitoare. În vederea construcției sale metafizice, Leibniz pune, desigur, în mișcare toate procedeele raționaliste, dar a compune lumea numai din dumnezei (de diverse grade) și din nimic altceva înseamnă totuși, în cele din urmă, a depăși orice raționalism și a ancora în fantasticul cel mai întortocheat și mai demăsurat. Leibniz nu izbutește să înlăture miticul din filozofie, ci dimpotrivă, el saturează filozofia cu elemente mitice într-o formă camuflată.

În două dintre sistemele cele mai raționaliste ce s-au ivit în istoria gîndirii umane descoperim astfel prezența magicului și a miticului, și aceasta nu pe la marginea sistemelor sau ca motive de decor, ci chiar pe la încheieturile esențiale ale lor. Remarca aceasta are darul de a trezi în noi o nedumerire, nedumerirea dacă, în general, raționalismul este sau nu în stare să creeze un sistem metafizic fără de a recurge în ideația sa la salturi magice și, la fel, dacă raționalismul, în rîvna sa spre viziunea de ansamblu, se poate sau nu dispensa întru totul de motive mitice. Dar s-ar putea ridica obiecția că metafizica lui Leibniz, deși raționalistă, ar fi totuși structural prea împletită cu elemente imaginative, încît asimilarea unor motive mitice și magice să-i fie foarte firească și în perfect acord

cu profilul ei. Nedumerirea rostită adineaori, cu privire la o eventuală neputință congenitală a raționalismului de a crea numai prin procedee strict raționale o metafizică, ar putea să cadă, și aceasta cu atît mai mult cu cît și ceea ce am arătat despre metafizica lui Spinoza se face în legătură cu unele locuri obscure și pe temeiul unor „interpretări", poate că nu întru totul lipsite de arbitrar. Pentru a da nedumeririi noastre energia necesară, se cuvine deci să mai analizăm, din aceleași puncte de vedere, încă o metafizică, raționalistă și aceasta. Vom atrage în cîmpul examenului nostru metafizica lui Hegel.

S-ar crede că filozofia lui Hegel, care lucrează principial numai cu concepte abstracte și care evită, de exemplu, ideea unui Dumnezeu ca persoană, ca *animal vivens*, ca ființă însuflețită, ar fi scutită de alesăturile mitice atît de frecvente în viziunile metafizice. S-ar crede, de asemenea, că filozofia lui Hegel, plasînd toate momentele existenței în țesătura unui determinism dialectic atotstăpînitor, e mai ferită și de motivele magice care abundă în alte sisteme. Dar aceasta este numai o primă impresie. Nu trebuie să uităm că Hegel înscăunează în centrul viziunii sale Ideea, care, oricît de impersonală ar fi, rămîne totuși o mărime de natură spirituală, putînd ca atare să aibă atîtea și atîtea puncte de incidență cu elementele ce ne interesează pe noi. La o mai atentă analiză, se observă că Ideea obține în concepția lui Hegel o seamă de ciudate particularități, printre care și în dosul cărora infiltrațiile și zăcămintele mitice și magice nu sunt greu de întrezărit. Și nici nu s-ar putea altfel. Orice gîndire metafizică vizează Totul existenței, iar această țintă obligă întru cîtva spiritul la concesii

în avantajul miticului și magicului. Fără de anume „licențe" pe care și le permite cu de la sine putere, gîndirea n-ar putea niciodată să treacă de la elementele și motivele date, ale existenței, la Totul acesteia. Or, miticul și magicul sunt tocmai mijloacele cele mai la îndemînă, care îngăduie gîndirii saltul mai lesnicios de la „parte" la „Tot". Că prin concesii făcute miticului și magicului cădem inevitabil pradă unor „antropomorfisme" este clar. Dar spiritul n-are alte posibilități de depășire a fragmentului și de ancorare în Tot, spiritul n-are alte vaduri spre viziunea de ansamblu decît cele pe care le are. Întrucît spiritul e dominat de un apetit metafizic, el n-are de ales decît între resemnare și afirmare. Evident, spiritul poate, printr-un fel de autocastrare, să renunțe la metafizică, complăcîndu-se în melancolia neputinței sau consolîndu-se cu speranța că odată, la capătul unui drum proiectat în utopia unui viitor infinit depărtat, se va găsi datorită unei rîvne „științifice", mereu sporită, în fața unei viziuni despre Tot, desăvîrșit garantată și pe măsura unei rațiuni fără prihană. Totuși melancolia neputinței nu este decît o melancolie a neputinței și nimic altceva, iar speranța că alții se vor sătura cîndva, peste milioane de ani, nu domolește foamea nimănui. Oricum, prin renunțare la metafizică, spiritul nu face decît să-și mutileze ființa — sau cel puțin să se priveze de atîtea creații cu putință care i-ar putea prilejui totuși unele satisfacții. Neapărat că și programul renunțării e perfect realizabil: mijlocul cel mai recomandabil pentru aceasta rămîne, firește, evacuarea cavității craniene de substanța cenușie. E limpede, pe de altă parte, că spiritul poate să aleagă și altfel: el are și latitudinea de a da urmare ape-

titului metafizic. Nu ne ascundem nici una din laturile precare ale situației și ținem să arătăm că, în acest caz, spiritul devine „licențios", fiind constrîns să recurgă, fie lucid, fie inconștient, printre altele și la oficiile miticului și ale magicului.

Rămîne să dovedim acest lucru examinînd și alte exemple spicuite din istoria filozofiei. Deosebit de concludentă în această privință ni se pare filozofia lui Hegel. Marele gînditor german a ambiționat să construiască un sistem pur conceptual, cu mijloace strict filozofic-științifice și repudiind miticul și magicul ca moduri aparținînd unor faze depășite ale gîndirii. Spre a-și clădi lumea, Hegel este însă nevoit să-și supună „conceptele" unor alterări de natură vădit mitică și magică. Această denaturare la care se dedă Hegel echivalează cu o renunțare la definiția clasică a conceptului. Definiția clasică delimitează conceptul ca o alcătuire abstractă ce exprimă esența unor concrete. După ceea ce logica, teoria cunoașterii și psihologia ne spun, orice concept este un elaborat relativ static cu care operăm în judecățile noastre. Conceptului îi revine un anume grad de abstracție în cadrul unei imense multitudini de alcătuiri de aceeași natură. Conceptele posedă, prin conținutul și sfera lor, grade de înrudire între ele și anume posibilități logice de a-și subsuma alte concepte sau de a fi, ele, subsumate altora. Celor știute încă din Antichitate despre concept li se pot aduce corecturi și adăugiri. Desigur că știința despre concepte e susceptibilă de modificări și încă nu și-a stins toate controversele. E chiar de prevăzut că dezbaterile vor dura încă mult timp și că însuși conceptul despre „concept" va suferi nuanțări, după cum filozoful înclină să vadă spiritul mai mult func-

ţional-dinamic sau mai mult static-substanţial. Năzuind să construiască o *metafizică* pe bază pur „conceptuală", Hegel s-a văzut însă îndrumat să modifice radical însuşi sensul şi natura „conceptului".

Să vedem ce devine conceptul la Hegel. Expuse succint, alterările la care ne referim sunt următoarele:

1. Faţă de situaţia sa de elaborat relativ static al spiritului nostru, „conceptul" devine la Hegel un factor eminamente autonom şi dinamic. Hegel atribuie conceptului o existenţă ce nu ar depinde de nimic altceva şi în acelaşi timp o „automişcare". Conceptul e privit ca şi cum el însuşi ar fi un subiect de sine stătător şi cu posibilităţi de a se transforma. Cu aceasta, Hegel „animă" *conceptul*. Ceea ce revine la o alterare de natură „mitică" a fiinţei conceptuale.

2. Conceptul ar cuprinde în sine şi un conţinut latent, în contradicţie cu conţinutul său nativ. În filozofia lui Hegel, conceptul apare astfel oarecum „însărcinat" cu un concept tocmai opus lui. Conceptul „naşte" din sine un concept opus. Conceptul este înţeles ca un organism *sui-generis* care are gestaţii. Conceptului i se atribuie particularităţile unui „organism" şi, în afară de aceasta, chiar particularităţile unui organism de basm. Căci cele două concepte, unul părintesc şi altul filial, se văd dintr-o dată unite şi alcătuind un al treilea. Cu aceasta, conceptul dobîndeşte virtuţile de metamorfoză ale unui organism mitologic.

3. Filozofia lui Hegel conferă conceptului (Ideii) la început o existenţă pur logică. Datorită mişcării sale autonome, conceptul ar deveni tot mai complex, pînă cînd, la un moment dat, ar începe să se realizeze şi în planul Naturii. Dar această presupusă „realizare" a Ideii în sfera Naturii, adică tre-

cerea Ideii din planul existenței pur logice în planul existenței naturale, rămîne în filozofia lui Hegel un proces de neînțeles în chip rațional, un proces, cu alte cuvinte, *magic*. În orice caz, cu nimic mai puțin magic decît procesul ce-l închipuia vechiul egiptean cînd afirma că întîiul Zeu s-a realizat din și prin „numele“ său. La început ar fi fost numai „numele“ Zeului; pe cale magică, adică datorită unei puteri misterioase inerente „numelui“, a prins apoi existență Zeul însuși. În punctul cel mai critic al sistemului hegelian, adică acolo unde ni se vorbește despre trecerea din planul logic, al conceptelor, la planul realității, al Naturii, filozoful presupune, fără a-și da seama de acest lucru, un proces explicabil doar printr-o putere misterioasă conferită Ideii în sine — și pe care n-am putea-o numi altfel decît „magică“.

4. Magismul hegelian nu se reduce însă la atît. Conceptul inițial al filozofiei sale, acela al „existenței“, este socotit ca fiind la început atît de gol, de anemic, încît, după propria părere a lui Hegel, conceptul este echivalentul „nimicului“. Totuși conceptul de existență (înțeles ca fiind egal cu nimicul) sporește pe urmă prin automișcare, devenind tot mai complex, pentru ca la sfîrșit să dea ca rezultat Totul realității naturale și Totul lumii spirituale. Această fantastică creștere, această progresivă exuberanță, complicare și împlinire a existenței la rădăcină, cu față atît de ștearsă încît pare însuși neantul, această creștere din sine și prin sine însăși, nealimentată cu nimic substanțial din afară, nu este oare tot un proces magic? Ideea lui Hegel crește întocmai ca și cînele drăcesc pe care Faust l-a cules de pe cîmp și l-a adus în camera sa de lucru în ziua de Paști.

5. După ce s-a realizat ca „Natură", Ideea mai are o etapă în fața sa, de împlinire desăvîrșită: este etapa întoarcerii la sine însăși în formă conștientă. Întorcîndu-se la sine însăși, ideea ajunge la ipostaza în care prinde conștiință de sine. Este aici un proces, pe care Hegel îl înțelege, involuntar, firește, de asemenea în sens mitic. Ideea e închipuită ca și cum s-ar „deștepta" dintr-un somn secular, ca prințesa din poveste.

6. În filozofia istoriei, Hegel își expune doctrina despre viclenia rațiunii (*List der Vernunft*). Această învățătură despre cursa, șiretenia, viclenia rațiunii universale se încheagă în jurul unuia din cele mai seducătoare gînduri ce au apărut vreodată în istoria filozofiei. Nu avem multe de spus despre această învățătură la acest loc, doar atît că, de astă dată, Ideea apare personificată în chip mitic, întrucît i se atribuie chiar și o „viclenie".

Am relevat în cele de mai sus cîteva din laturile și contururile mitice și magice generale ale filozofiei lui Hegel, ținînd de însăși articulația sistemului. Aspectele nu sunt simple motive accesorii sau de decor sau elemente susceptibile de a fi rostite și altfel. Ele sunt esențiale, făcînd parte din structura sistemului. Dacă filozofia lui Platon, bunăoară, poate foarte bine să fie imaginată și fără de „mitul peșterii", filozofia lui Hegel va fi anevoie de închipuit fără de mitul deghizat ca atare, al vicleniei rațiunii universale, sau fără de saltul magic de la Idee la Natură.

Vedem așadar cum, în pofida oricăror intenții ce le-ar îndruma într-adins pe această pantă, sistemele raționaliste includ în chip structural motive mitice și magice. E lesne de întrezărit în ce măsură astfel de motive vor alcătui țesutul unor

sisteme mai imaginative, precum cele neoplatonice, gnostice sau chiar acela al lui Platon. Sistemul platonic nu cuprinde numai mituri lucide și de decor, ci își are și elementele sale mitice și magice mai secrete. Dominant apare aici motivul mitic al lui Demiurg, despre care ni se spune că ar face lumea cu lucrurile și făpturile ei, luîndu-și drept model Ideile supracerești. Spațiul mundan devine cu aceasta un atelier în care lucrează un mare artist, într-o materie dată, după izvoade supreme spre care El își poate ridica ochii. Magicul este de asemenea de față, prin cutare sau cutare ungher al sistemului platonic. E suficient să evocăm următorul detaliu. De vreme ce Platon conferă o adevărată existență numai Ideilor, se pune problema ce fel de existență urmează să li se atribuie lucrurilor și ființelor concrete din lumea sensibilă. Platon le concepe doar o existență degradată, o semiexistență umbratică. Raportul dintre idei și lucruri l-a preocupat pe Platon în permanență. La un moment dat, el lămurește acest raport prin teoria participării (*meteksis*). Potrivit acestei teorii, lucrurile concrete din lumea sensibilă participă la existența Ideilor. Dar despre Idei se afirmă că ar avea o existență a lor, separată, în cercul supraceresc. Încît „participarea" lucrurilor sensibile la această existență devine cu totul obscură. S-ar zice că lucrurile participă la existența Ideilor în condiții de vrajă. Existența se relevă astfel ca o însușire misterioasă, ce se comunică de la sine lucrurilor sensibile; acestea se contaminează oarecum magic de „existența" proprie marilor Arhetipuri.

Conduși prin aceste ținuturi populate de atîtea surprize, cititorii se vor simți, desigur, ispitiți să-și pună întrebarea dacă miticul și magicul nu-și

fac loc, într-un fel, în orice sistem metafizic. Din parte-ne, înclinăm aproape să credem că da. Nici chiar sistemele de orientare materialistă nu sunt străine de asemenea motive. În asemenea sisteme, motivele mitice vor fi însă prezente numai ca implicate foarte secrete. Și nu e de mirat, căci în expresia lor nudă, miticul și magicul sunt categoric repudiate din partea autorilor unor atari sisteme. Thales, reducînd toate lucrurile la o singură substanță, la „apă", atribuia acestui element o mutabilitate pe care o întîlnim doar în împărăția basmelor. Într-adevăr, „apa" ar putea să fie substanța tuturor lucrurilor numai în virtutea unei puteri de metamorfozare de natură „magică". Apa se transformă în orice, precum în cutare mit pietrele se prefac în oameni sau în cutare basm peria aruncată în urma sa de Făt-Frumos se schimbă într-o pădure.

Magicul se infiltrează în sisteme de multe ori în ciuda oricărei lucidități filozofice de care par călăuziți gînditorii. E lesne, bunăoară, să afirmi, precum o face materialismul metafizic, că materia cu jocurile ei de particule, prin simpla ei mișcare, ar „produce" *conștiința*. Cînd examinăm mai de aproape chestiunea, descoperim însă că o asemenea afirmație implică, de fapt, o seamă de varii necunoscute cărora, în tot ansamblul lor, li se atribuie o potență, echivalentă aceleia ce intervine în „miracole". Dacă spiritul nostru n-ar fi înzestrat din capul locului cu o „înțelegere" *mitică* și *magică*, o afirmație cum este aceea a materialismului metafizic nu ar găsi nici o intrare în mintea noastră, ci ar cădea ca o pasere ce s-ar lovi de o fereastră opacă. Elementele magice se furișează uneori aproape neobservate în sistemele filozofice, datorită unei obișnuințe a spiritului nostru care pune aceste ele-

mente să lucreze de cîte ori el ajunge în fața unui spațiu ocupat de prea multe „necunoscute". Am arătat altădată* că ideea „magicului", deficientă, desigur, sub unghi științific și filozofic, *suplinește* adesea „cunoașterea", putînd în mod licențios și în chip sumar să țină loc de act cognitiv, aceasta mai ales cînd e vorba despre „ansambluri" de multiple și varii *necunoscute*. Nu trebuie să ne mirăm, prin urmare, prea mult că de ideea magicului se face uz chiar și în sisteme filozofice care o repudiază. O obișnuință ancestrală a spiritului, înrădăcinată prin exercițiul de zeci de mii de ani, își afirmă astfel puterea ei. Dar în filozofie, atîtea și atîtea sunt actele ce capătă o justificare, dacă veghem asupra lor necurmat.

---

*A se vedea *Trilogia valorilor* („Gîndire magică și religie").

Orice gîndire filozofică aspiră să găsească un punct arhimedic din care să pună în mișcare lumea, adică punctul fix în jurul căruia se vor desfășura toate presupunerile, ipotezele, bănuielile, tatonările, convingerile, îndoielile și presimțirile gînditorului. Orice sistem filozofic, orice viziune metafizică, crede că a găsit un asemenea punct. O filozofie postulează totdeauna o certitudine, căci numai pe un asemenea temei se poate clădi. Numai o „certitudine" poate să ofere un suficient sprijin schelăriei arhitectonice ce garantează clădirii filozofice oareșicare durabilitate. Postulatul central se constituie fie printr-o teză, fie printr-un corp întreg, mai amplu sau mai redus, de teze. Grija capitală a gînditorului este apoi aceea de a nu ajunge în cadrul sistemului sau al viziunii în situația de a-și contrazice postulatul. Un sistem sau o viziune suportă pînă la un punct contradicții interioare, dar numai contradicții ce nu se declară în raport cu postulatul central. Contradicțiile tolerabile sunt sau aparente, sau organice, datorate unei schimbări de perspectivă sau rezultatul unei inadvertențe. Atari contradicții sunt susceptibile de o netezire. O contradicție interioară însă, care se pronunță în raport cu postulatul central al sistemului sau al viziunii, rămîne de obicei ire-

mediabilă, afară doar de cazul că sectorul incriminat nu este atît de important ca să nu poată fi eliminat din întregul clădirii printr-o operație drastică. Certitudinea centrală este ca o stea polară în jurul căreia se învîrt toate constelațiile ce fac împreună sistemul. Ea rămîne neclintită, nu dispare sub orizont, e permanent vizibilă: cap de osie a unei lumi aparte.

În ce consistă certitudinea postulată, acest centru de referință al unui sistem? Certitudinea aceasta este, în primul rînd, simțămîntul ce-l încearcă un gînditor că a găsit undeva, într-o circumstanță intrinsecă a conștiinței sale, un acces în transcendență. Certitudinea la care ne referim o identificăm totdeauna într-o anume credință intimă ce o are gînditorul că undeva, în conștiința sa, el posedă un punct de coincidență cu transcendența, că undeva, el a izbutit să traducă în termeni adecvați Absolutul. Teza sau tezele, acompaniate de sentimentul certitudinii, obțin într-un sistem o importanță în consecință. Datorită acestui halo afectiv de care sunt împrejmuite, teza sau tezele în chestiune devin centrul de echilibru al sistemului, care va căuta să nu încorporeze decît judecăți și aprecieri ce nu vor tulbura cu nimic mișcarea de precizie a întregului în jurul osiei sale.

Certitudinea în jurul căreia se clădește un sistem nu s-ar înființa dacă gînditorul nu ar admite, pe de o parte, un „ceva" ce ar fi accesibil condițiilor subiective ale conștiinței — și certitudinea nu s-ar înființa dacă, pe de altă parte, gînditorul n-ar atribui conștiinței, cel puțin în unele din actele ei, posibilitatea transcenderii.

Sentimentul de certitudine implicînd aceste condiții face ca gînditorul să confere anumitor con-

ținuturi ale conștiinței sale un anume accent pe care îl putem numi „accent transcendental". „Transcendental" este acest accent, fiindcă el apasă asupra unei presupuse adecvații între un conținut de conștiință și un conținut al transcendenței. Un accent transcendental obțin acele facultăți sau predispoziții ale conștiinței despre care, într-un sistem filozofic, se presupune că ne deschid poarta spre transcendență, că sunt apte de actul transcenderii.

În considerațiile pe care le vom face asupra „accentului transcendental", vom urma accepția dată acestui termen adineaori și nu vom ține seama de diversele semnificații cu care termenul de „transcendental" circulă prin unele filozofii, cum ar fi aceea a lui Kant, Fichte, Schelling, Ed[uard] von Hartmann, a neokantienilor sau a lui Husserl etc. Noi studiem sistemele filozofice, în general, sub unghi structural — și facem caz de „accentul transcendental" ca de un element fără de care nu poate fi conceput nici un sistem. Nu ne va interesa, prin urmare, dacă un sistem oarecare face uz de termenul de „transcendental" sau nu. Noi vom căuta să identificăm accentul transcendental în *toate* sistemele — și chiar în unele care ignoră sau detestă asemenea termeni.

Vom trece în revistă cu toată luarea-aminte o serie de filozofii, spre a înțelege mai de aproape cum și în ce formă își face apariția într-un sistem oarecare „accentul transcendental". Vom vedea că acest accent e deosebit de „săltăreț" și că de jocul lui, de deplasarea lui, cînd într-o parte, cînd în alta, depinde însăși spontaneitatea neistovită și creatoare de atîtea forme a filozofiei.

Filozofia naturalistă ionică se întemeia pe o încredere nelimitată acordată inteligenței acompa-

niate de simțuri, dar și puterii de intropatie prin care se animau elementele naturii. Pe această presupusă armonie și colaborare între inteligență, simțuri și intropatie cade, la ionieni, „accentul transcendental". „Accentul transcendental", astfel plasat, a îngăduit ionienilor acea fabuloasă vînătoare de stihii, ce va constitui o etapă ireversibilă în desfășurarea gîndirii umane. Apoi, la un moment dat, s-a produs o deplasare a accentului. Filozofia eleată va arbora accentul transcendental pe gîndirea conceptual-logică, dominată de principiul noncontradicției. Rațiunea, destinată să opereze numai cu abstracții ce nu conțin nici o contradicție interioară, este la eleați singura facultate a spiritului căreia i se acordă un credit fără de rezerve. Despre celelalte facultăți, precum imaginația și simțurile, eleații cred că nu ne-ar putea conduce decît la păreri amăgitoare. Tentativa eleată, magnifică în felul ei, a promovat enorm raționalismul purificîndu-i uneltele, totuși ea s-a terminat cu o împotmolire într-o fundătură. Nu e mai puțin adevărat că, din gîndirea eleată, foarte prețioase învățăminte au trecut în gîndirea platonică, în cadrul căreia se efectuează o nouă decisivă deplasare a „accentului transcendental". După concepția lui Platon, spiritul omenesc ar fi înzestrat, printre altele, cu o particulară putere de vizionare ideativă, mulțumită căreia el ar fi în stare să sesizeze singurele existențe absolute: Ideile. Deplasarea platonică a „accentului transcendental" pe puterea de vizionare ideativă a spiritului a avut imense repercusiuni în istoria gîndirii umane și nu a încetat nici astăzi de a ispiti pe unii gînditori sau poeți. În filozofia lui Plotin, „accentul transcendental" cade pe „extaz", o stare de care spiritul ar fi capabil uneori, în momente cu totul

rare. În „extaz", conștiința individuală se anulează, cel puțin așa se pretinde, contopindu-se cu Unicul Absolut, cu Existența supracategorială a lui Dumnezeu. Celelalte facultăți ale spiritului, precum puterea ideativă, inteligența și simțurile, nu sunt private în concepția lui Plotin de adecvații posibile în raport cu anume existențe. Dar aceste existențe reprezintă ele însele niveluri degradate față de nivelul suprem al Unicului Absolut. Doctrina creștină a marilor dogmaticieni, a Sfinților Părinți, își are și ea „accentul transcendental"; de astă dată, accentul exaltă o anume predispoziție, atribuită spiritului omenesc, de a putea fi receptacol al unei revelații de natură divină. Pe această pretinsă posibilitate conferită spiritului omenesc de a fi un organ al unei inspirații divine se întemeiază doctrina creștină, operă în primul rînd a Sfinților Părinți. Dar nu numai doctrina creștină, ci și iudaismul, parsismul*, islamul se reazemă pe aceeași presupusă posibilitate a spiritului omenesc de a aduna în sine, ca într-un vas, „revelația divină". Creștinismul, parsismul, islamul, iudaismul au deci același „accent transcendental".

Observații de un deosebit interes cu privire la jocul cu putință al „accentului transcendental" se pot face, atîtea, și în marginea filozofiei de mai tîrziu. Vom releva cîteva momente instructive din istoria filozofiei moderne. Se știe că un Descartes își fundează filozofia pe încrederea ce o acordă gîndirii raționale, înțeleasă ca funcție chemată să elaboreze concepte clare și distincte. Descartes in-

* Veche religie a perșilor, întemeiată de Zoroastru (Zarathustra) la începutul mileniului I d.Cr. (*n.red.*).

dică un nou loc „accentului transcendental". Prin nimic nu se pune mai lămurit în lumină importanța spiritului uman. Nu faptul, foarte problematic de altfel, de a fi găsit un pivot filozofiei în acel *cogito ergo sum** este meritul lui Descartes, ci faptul de a fi pus „accentul transcendental" pe gîndirea prin concepte clare și distincte. Cu aceasta se întemeia cartezianismul, acel flux de luciditate ce a format apoi, în bună parte, spiritul francez și căruia îi este tributară sub anume laturi toată cultura Occidentului. Raționalismul metafizic al unui Spinoza sau Leibniz, însoțit, în primul caz, de o intuiție de proveniență mistică, iar în al doilea caz, de o imaginație teoretică de o extraordinară spontaneitate, face apel la oficiile conceptelor abstracte cu conștiința că acestea sunt cu atît mai valabile cu cît sunt mai clare și mai distincte. Simțurile n-ar oferi, după opinia acestor gînditori, decît cunoștințe confuze care își așteaptă lămurirea din partea rațiunii.

Spre a vedea cum „joacă" accentul transcendental, luăm sub observație chiar pe acești trei raționaliști: pe Descartes, pe Spinoza, pe Leibniz. Se remarcă de la unul la celălalt o ușoară deplasare a accentului transcendental, oricît „rațiunea" ar circumscrie la tustrei spațiul asupra căruia cade greutatea accentului. Fapt e că accentul transcendental nu relevă tocmai aceleași virtuți cognitive la acești trei raționaliști. La Descartes, ținînd seama de desfășurarea reală a gîndirii sale, se dă o întîietate rațiunii acompaniate de empiric; la Spinoza, primatul revine rațiunii, ajutată în puncte

* În trad.: „gîndesc, prin urmare, exist" (*n.red.*).

esențiale de o intuiție de orientare mistică; la Leibniz, preferința e acordată rațiunii, însoțită de imaginația teoretică.

Ne îndrumăm atenția și spre un grup de gînditori care, prin sublinierile lor, pun accentul transcendental cu totul pe alte aptitudini ale spiritului uman. Un Locke, bunăoară, se încrede în chip declarat în simțuri. În simțurile asistate de puterea de gîndire care-și extrage totul din simțuri sau, mai precis, gînditorul englez se încrede în acele virtuți ale simțurilor prin care sesizăm însușirile primare ale lucrurilor, adică soliditatea, volumul, configurațiile, mișcarea, numărul lor. Accentul transcendental apasă, așadar, la Locke pe senzațiile simțurilor, conjugate cu gîndirea conceptuală. Mult mai unilateral apare accentul transcendental în filozofia unui Hume și Berkeley: senzațiile se bucură în filozofia lor de un regim preferențial, dar acest regim nu are una și aceeași semnificație la cei doi gînditori. La Hume, accentul apare în contextul unor considerații filozofice de natură sceptică, iar la Berkeley, în contextul unor considerații de natură metafizică, de orientare creștină dogmatică. Intervenția punctului de vedere sceptic la Hume și a punctului de vedere metafizic creștin cu referințe la revelația divină în filozofia lui Berkeley face ca accentul transcendental să nu aibă la nici unul din acești doi gînditori o poziție în totul lipsită de echivoc. Totuși, aria accentului rămîne aproximativ delimitabilă.

Situația devine mai complexă cînd cercetăm filozofia lui Kant. Amintim că ceea ce ne-am hotărît a numi „accent transcendental" nu are vreo legătură directă cu ceea ce Kant înțelege prin ter-

menul de „transcendental"*. Dorind să stabilim în filozofia kantiană un „accent transcendental", se impune o deosebită atenție la separarea semnificațiilor. Mai indicat ar fi să facem abstracție de toate locurile unde Kant însuși recurge la termenul de „transcendental". Numai așa se preîntîmpină confuziile. Un „accent transcendental", în accepția pe care o dăm termenului în aceste cercetări ale noastre, găsim, firește, și în filozofia kantiană. Filozoful *Criticilor* conferă, nu în termeni, dar în fapt, un atare accent rațiunii *etice*, care ne-ar deschide prin postulatele ei perspective valabile spre lumea numenală, transcendentă. Postulatele rațiunii practice (morale), adică ideea de Dumnezeu, de nemurire și de libertate, sunt considerate de Kant ca ferestre ale credinței, ca adevărate spărturi prin care privim în transcendență. Mai descoperim însă în filozofia lui Kant și un „accent transcendental" secund, cu care el investește inteligența și simțurile, privite ca o complexiune unitară de factori eterogeni ce, împreună, ar prilejui spiritului omenesc, dacă nu o „transcendere", cel puțin achiziționarea unui corp de cunoștințe care, pentru valabilitatea lor (generală și necesară), constituie un echivalent „uman" al „transcenderii".

Cu prestigiul unui „accent transcendental" apare la Hegel așa-numita „gîndire concretă" sau „dialectică". Gîndirea dialectică redă, după părerea filozofului, însuși procesul ritmic, cadențat în tact de trei, al spiritului universal, care se realizea-

---

* Kant numește „transcendentală" orice cunoaștere a condițiilor implicite ce fac posibilă cunoașterea *a priori* — și tot așa, „transcendentală" este la el metoda *sui-generis* de explicitare a condițiilor în chestiune.

ză într-o infinitudine de momente, tot mai complexe, pe plan logic, natural și spiritual.

Un „accent transcendental" revine în filozofia lui Schopenhauer acelei intuiții interioare despre care se susține că se emancipează de sub constrîngerea categoriilor intelectuale ca să pătrundă contemplativ pînă în substratul adînc al ființei noastre și al tuturor lucrurilor, substrat care se arată a fi „voința universală".

De un „accent transcendental" se bucură în filozofia lui Bergson intuiția, care cuprinde absolutul vieții, în actul, în durata și în elanul ei. Un accent transcendental poartă în aceeași filozofie și inteligența, cu procedeele ei matematice în raport cu absolutul materiei.

Cu un „accent transcendental" este înzestrată în filozofia lui Husserl intuiția, care surprinde ființa, esența lucrurilor. Exemplele din urmă ilustrează, fiecare în felul său, posibilitatea de a aplica conceptul de accent transcendental fără de nici un echivoc.

Același concept rămîne însă aplicabil și în cazul atîtor filozofii cărora le repugnă orice termen ce ar începe cu silaba „trans". Astfel, bunăoară, în cadrul empirio-criticismului lui [Richard] Avenarius și Mach, putem să vorbim despre un accent transcendental, oricîtă aversiune ar manifesta acești filozofi față de noțiuni care ar aminti, chiar și numai pe departe, vreo problematică metafizică. Evident, Avenarius și Mach se comportă de-a lungul întregii lor filozofii ca și cum „senzațiile" ar fi singurele elemente de conștiință ce ar fi absorbit în ele acel ciudat „accent transcendental" care constituie, precum văzurăm, secretul particular al oricărei filozofii. În comparație cu senzațiile, *conceptele*

abstracte, bunăoară, devin în filozofia lui Mach simple mijloace efemere, mai mult sau mai puțin economice, ale inteligenței omenești, un fel de organe cu care viața își asimilează în chip folositor ei realitatea „senzațiilor".

Fără număr sunt facultățile, posibilitățile, aptitudinile omului asupra cărora o filozofie oarecare poate să-și plaseze „accentul transcendental". Iată, bunăoară, în idealismul magic al lui Novalis, facultatea aleasă printre toate spre a purta accentul transcendental este imaginația poetică. Absolutul este privit, în concepția lui Novalis, ca un basm miraculos. Spre a pătrunde în acest basm, nu avem altă cale decît aceea a imaginației poetice, a visării care populează totul cu puteri și fantasme minunate.

Un Swedenborg, vizionarul a cărui doctrină despre ierarhia puterilor spirituale și despre corespondențele misterioase, de structură, din zidirea lumii a influențat pe atîția scriitori și poeți, de la englezul Blake ori francezii Balzac și Baudelaire pînă la straniul Strindberg și cutare poeți irlandezi sau americani mai recenți, avea, precum însuși mărturisește, darul „să vadă" cu ochii trupești constituția universului. Fereastra sa spre secretele, spre arcanele cosmice era clarviziunea.

În aceste considerații ale noastre asupra „accentului transcendental", am făcut poate abuz de exemple menite să ilustreze conceptul, ce-l doream cît mai lămurit. La alegerea exemplelor am procedat nu tocmai sistematic, mai mult pe sărite, spicuindu-le la întîmplare din istoria filozofiei. Am procedat într-adins astfel, căci am voit să scoatem în lumină tocmai „jocul" și caracterul săltăreț al „accentului transcendental" atît cît ține arta filo-

zofiei (în științele exacte și naturale se poate de asemenea vorbi despre un „accent transcendental", dar în curs de trei–patru sute de ani, accentul s-a dovedit în aceste domenii deosebit de stabil). Scopul nostru a fost să arătăm cum se comportă acest factor în filozofie. Dar scopul nostru a fost să elaborăm și un concept cît mai clar cu privire la acest factor, un concept destinat să ne călăuzească, alături de încă alte vreo cîteva, în operațiile de analiză structurală a sistemelor și a gîndirii filozofice. De cîte ori ne găsim în fața unei filozofii oarecare, una dintre cele dintîi întrebări ce urmează să ni le punem este aceasta: Unde cade în cadrul ei „accentul transcendental"? Locul „accentului transcendental" într-o filozofie este hotărîtor pentru fizionomia și structura acestei filozofii. Și în acest loc trebuie căutat și punctul de majoră sau minoră rezistență al ei.

MOTIVE FILOZOFICE

Înțelegem prin „motiv filozofic“ o idee sau un ansamblu de idei ce se repetă cu variații ad-hoc în mai multe sisteme filozofice. Pentru studiul comparat al diverselor filozofii, motivele sunt de un deosebit interes. Amatorii de cercetări în marginea sistemelor vor găsi în modul de valorificare al motivelor totdeauna un prilej de fertile și subtile considerații. Motivele filozofice au o înfățișare cînd mai abstractă, cînd mai concretă, cînd mai simplă, cînd mai complexă. Un motiv abstract și simplu în același timp este, bunăoară, acela al „devenirii“, înțeleasă ca desfășurare prin faze antagoniste, în filozofia lui Heraclit și în gîndirea lui Hegel. Un motiv mai concret și în același timp mai complex este acela al lui *ego sum cogitans** la Sfîntul Augustin, la Descartes, la Kant, la Fichte.

Cînd descoperim în mai multe sisteme prezența aceluiași motiv filozofic, cea dintîi întrebare ce trebuie să ne preocupe este în ce măsură motivul este sau nu asimilat sistemelor în chestiune. În sistemele filozofice mari și care contează, într-un fel sau altul, în desfășurarea gîndirii umane, vom descoperi totdeauna unele motive comune. De fieste-

---

* În trad.: „eu, dat fiind că gîndesc, exist“. Cf. cartezianul *cogito ergo sum*, mai sus, p. 132 și notă (*n.red.*).

care dată, se cuvine însă să studiem întru cît motivul este regîndit și organic integrat unei structuri sistematice. Ceea ce înseamnă că actul de identificare a unui motiv în sisteme diferite nu este suficient și nici nu poate fi un obiectiv de cercetare, fără de a fi completat prin operația de diferențiere.

Sistemele autentice își asimilează motivele totdeauna într-o nouă situație teoretică. Ce trebuie să înțelegem prin „situația teoretică" în care presupunem că se precipită un sistem?

O „situație teoretică" este: 1. ansamblul de pretinse cunoștințe dintr-un anume moment istoric, atît teoretice, cît și empirice; 2. ansamblul metodelor și gradul de rafinament al uneltelor de cunoaștere proprii aceluiași moment istoric, și 3. cîmpul stilistic în care, datorită momentului istoric, se plasează un gînditor.

Modul cum un motiv filozofic este adaptat unui sistem atîrnă, în cele din urmă, de toată situația teoretică în care se găsește un gînditor și, natural, și de toate virtuțile, aptitudinile și înclinările sale personale. Intenția noastră este să dăm, în cele ce urmează, o serie de puncte de reper pentru identificarea și, mai ales, pentru diferențierea unui motiv filozofic. Operația de identificare a unui motiv nu este tocmai așa de grea, mult mai anevoioasă este diferențierea. Dar tocmai diferențierea se impune, căci ea este decisivă pentru aprecierea de care vom învrednici prezența motivului într-un sistem oarecare.

Vom exemplifica. Un motiv filozofic dintre cele mai frecvente în sistemele filozofice, dar realizat aproape în tot atîtea variante, este acela al „unității" funciare a existenței. Ne întîmpină acest motiv în concepția unui Parmenide, a lui Spinoza, de

asemenea, în sistemul Vedanta etc. Fiecare dintre aceste sisteme a fost realizat însă în altă situație teoretică și îndeosebi în alt cîmp stilistic, încît motivul, deși se repetă, prezintă de fiecare dată o altă fizionomie. La Parmenide, „unitatea“ profundă a existenței e concepută în sens finit; unității i se atribuie o rigiditate absolută și limite sferice. La Spinoza, „unitatea“ ia o înfățișare infinită, iar în sistemul Vedanta, de asemenea. Totuși și cele două variante din urmă sunt susceptibile de o distincție: unitatea infinită e gîndită de Spinoza, printre altele, ca fiind „extensivă“, manifestîndu-se în nenumărate „accidente“ de natură reală, cîtă vreme unitatea infinită din sistemul Vedanta este înțeleasă ca o existență profundă, interioară, în afară de orice extensie spațială și mai presus de timp, dar manifestările ei individualizate sunt socotite ca simple amăgiri ale simțurilor noastre. Ne găsim aici în fața unui motiv filozofic identificabil în diverse sisteme, dar purtînd de fiecare dată pecetea de netăgăduit a acestora.

Un alt motiv: acela al „pluralismului“ existenței. În cultura antică întîlnim acest motiv, de exemplu, în filozofia lui Platon, unde ni se vorbește despre existența „plurală“ a Ideilor, ca arhetipuri ale tuturor lucrurilor. Ideile-modèle, supremele izvoade, sunt multe, atîtea cîte genuri de lucruri, încît substratul metafizic al lumii dobîndește un aspect de discontinuitate repartizată într-un spațiu ideal, celest. În cultura occidentală, motivul pluralismului existenței e mai frecvent, și deosebit de accentuat apare acest motiv în filozofia lui Leibniz, care, în componența oricărui lucru concret, presupune un număr indeterminat de monade. Monadele sunt ultimele realități, de profunzime,

și ele sunt puzderie. Motivul pluralismului obține însă la Platon și la Leibniz diverse înfățișări. La Platon, motivul e determinat de factorul stilistic al „tipizantului": „Ideile" sunt existențe la plural, dar fiecare Idee e tipică în raport cu indivizii aceleiași specii; iar în gîndirea lui Leibniz, monadele sunt existențe superlativ individualizate: între infinit de multe monade cîte palpită în univers, nu se găsesc nici două la fel.

Un alt motiv filozofic: acela al „devenirii" (prin faze antagoniste), ca presupusă dominantă a existenței. Motivul îl găsim, bunăoară, la Heraclit, în Antichitate, și la Hegel, în timpurile moderne. În ambele cazuri se pune în relief „devenirea" prin momente care se contrazic, adică procesul dialectic ca ritm al existenței universale. La cei doi gînditori, motivul își diversifică totuși sensul. La Heraclit, „devenirea" ia o înfățișare „circulară", repetîndu-se indefinit, cîtă vreme la Hegel, devenirea, realizîndu-se în momente contrare și în sinteze tot mai complexe, obține un sens infinit, alcătuind un sistem ascendent, deschis. Motivul devenirii dialectice e gîndit așadar, de fieștecare dată, cu totul în altă situație teoretică și se configurează în consecință. De cîte ori două sau mai multe sisteme ne rețin atenția prin vreun motiv filozofic, se cuvine să cercetăm dacă situația teoretică deosebită a gînditorilor n-a imprimat variații caracteristice motivului în chestiune. Variațiile nu trebuie să fie totdeauna de proveniență strict stilistică. Există deosebiri de „situare" a motivului față de axele intrinsece ale sistemelor și deosebiri de amploare, ce le ia motivul într-un sistem sau altul, de accent, de însemnătate. Aceste deosebiri posibile devin relevante mai ales pentru motive filozofice con-

crete și mai complexe. Un asemenea motiv, foarte instructiv pentru variațiile în care a apărut în diferite sisteme este acela al lui *ego sum cogitans*. Întîlnim motivul întîia oară la Sfîntul Augustin, apoi la Descartes, la Kant, la Fichte etc. Să încercăm a contura profilurile ce le ia motivul la acești gînditori.

Se știe că Sfîntul Augustin a fost cel dintîi gînditor care s-a aplecat cu un interes deosebit de apreciabil asupra vieții sufletești, făcînd din aceasta un domeniu preferat de investigații ce întrec în subtilitate toate cercetările de aceeași natură ale Antichității. El, cel dintîi, efectuează o severă distincție de gen între spirit–suflet, pe de o parte, și materie, pe de alta. Sfîntul Augustin, cel dintîi, remarcă și subsolurile „labirintice" ale vieții sufletești, devenind cu aceasta un precursor al cercetătorilor moderni preocupați de adîncurile subconștientului. În ceea ce privește „explicitarea" vieții sufletești, Sfîntul Augustin procedează însă pe anume temeiuri doctrinare ce erau dogmatic date. El vine în acest domeniu de cercetare și de interpretare psihologică cu o seamă de preocupări și concepții teologice prefăcute în adevărate perspective de cercetare și interpretare psihologică. În adevăr, ceea ce Sfîntul Augustin ne spune despre suflet și despre complexa viață interioară a acestuia apare străbătut de idei teologice „trinitare". Sfîntul Augustin nu se ferește însă nici de operația inversă, care-l face să treacă uneori de la psihologie la teologie. Pe de o parte, el va înțelege viața sufletească într-un fel analog cu structura lăuntrică a Trinității divine, pe de altă parte, el va încerca să apropie Trinitatea divină de înțelegerea noastră, făcînd analogii cu propria noastră viață sufletească. Sfîntul Augustin va desfășura, cu alte cuvinte, în co-

ordonatele teologice ce le găsea, toate consecințele ce se desprind din afirmația biblică potrivit căreia omul este făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Dincolo de această analogie, dezvoltată cu un lux de detalii ce trădează o remarcabilă fantezie constructivă, Sfîntul Augustin mai vine și cu unele idei de proveniență mistică. El preface pe Dumnezeu și sufletul omenesc într-un fel de vase comunicante. Dumnezeu este conceput ca fiind prezent cu lumina sa în conștiința noastră, iar sufletul e înțeles ca participînd în varii chipuri la viața divină. Mînecînd de la atari premise, e clar că Sfîntul Augustin va ajunge la o filozofie în care atîtea din elementele cunoscute nouă din Antichitate vor obține noi semnificații și inedite interpretări. Doctrina ideilor, bunăoară, de origine platonică, îndură la gînditorul creștin o seamă de modificări. La Platon, Ideile sunt, precum se știe, existențe supreme, dar atît. Ideile nu sunt gîndite și nici concepute de vreun „subiect" divin. Să nu uităm că în filozofia lui Platon, Demiurg are numai posibilitatea de a „privi" Ideile, dar nu de a le „concepe". Ideile sunt existențe pure, eterne și imobile, ce stau în sfera lor. Demiurg le „privește" și alcătuiește lumea naturală potrivit acestor modèle. La gînditorii creștini, care admiteau un Dumnezeu ca ființă vie (*animal vivens*), creator al lumii din nimic, concepția platonică despre Demiurg și Idei se schimbă, în sensul că Ideile devin gînduri gîndite și concepute de Dumnezeu. Situîndu-se în atari coordonate, Sfîntul Augustin își pune la un moment dat problema cum poate omul să cunoască Ideile. Și Sfîntul Augustin răspunde: prin simțuri, nu, căci Ideile

nu ne sunt date în lumea sensibilă. Omul „vede" Ideile lui Dumnezeu prin intermediul lui Dumnezeu. Iată o participare a conștiinței noastre în viața interioară a lui Dumnezeu — și a lui Dumnezeu la conștiința noastră. Iată pe Dumnezeu și pe om ca vase comunicante.

Să vedem, în sfîrșit, ținînd seama de toată situația teoretică expusă în cele de mai înainte, cum trebuie să înțelegem pe *ego sum cogitans* la Sfîntul Augustin. Teologul căuta, mai ales față de scepticismul antic, anumite certitudini absolute. În desfășurarea acestor căutări pline de îndoieli, Sfîntul Augustin izbutește să formuleze certitudinea implicată a lui „eu sunt". Fapta filozofică a Sfîntului Augustin anticipează, fără îndoială, pe aceea a lui Descartes, destinată, după cum se cunoaște, să devină punct incipient al filozofiei moderne. Ca formulă, privită izolat, desigur că afirmația Sfîntului Augustin cu privire la *ego sum** este identică cu ceea ce a susținut o mie și atîția de ani mai tîrziu Descartes. Dar formulele nu trebuie considerate izolat și nici tăiate din corpul filozofic căruia ele îi aparțin. Ni se cere deci să stabilim diferențele de coordonate și de situație teoretică ce determină apariția formulei în discuție atît la unul, cît și la celălalt. Cunoscînd premisele Sfîntului Augustin, se impune considerația că, în filozofia sa, *ego* se prelungește în Dumnezeu, și Dumnezeu își anexează parțial „eul" nostru. La Sfîntul Augustin, certitudinea despre existența „eului" comunică astfel direct cu certitudinea despre existența lui Dumnezeu. Îndoielii inițiale și, să-i zicem, metodice,

* În trad.: „eu exist" (*n.red.*).

Sfîntul Augustin îi opune certitudinea lui *ego sum cogitans*, dar în formula sa, el subînțelege și pe Dumnezeu. De unde urmează că formula *ego sum* nu are la Sfîntul Augustin nuditatea și puritatea filozofică pe care o are la Descartes. E drept că și Descartes ajunge de la certitudinea lui *ego sum* la certitudinea despre existența lui Dumnezeu, dar prin „deducții" presupus stringente sau, cel puțin, pe temeiul unei pretinse evidențe ce revine, după opinia filozofului, conceptelor clar gîndite. Cîtă vreme deci certitudinea lui *ego sum* și certitudinea despre existența lui Dumnezeu se găsesc la Sfîntul Augustin în reciprocă osmoză, la Descartes ele sunt distincte. Datorită acestei distincții, *ego sum cogitans* cucerește în gîndirea lui Descartes un loc mai central decît în gîndirea Sfîntului Augustin. Intenția de a face din *ego sum cogitans* un punct incipient de filozofare se declară la Descartes cu toată claritatea, ceea ce nu putea să fie cazul la Sfîntul Augustin, unde *ego sum cogitans* este doar un mijloc de autolămurire a unui gînditor cu totul ancorat într-o viziune vădit *teocentrică*.

La Kant, motivul în chestiune avansează și mai hotărît spre centrul filozofării, întrucît acest *ego sum cogitans* devine la autorul *Criticilor* nucleul „apercepției transcendentale", al acelui act al conștiinței în genere, în virtutea căruia se organizează prin intermediul funcțiilor categoriale orice cunoaștere. *Ego sum cogitans* este la Kant un implicat transcendental al oricărei judecăți de cunoaștere.

La Fichte, *ego* devine, în cele din urmă, centrul însuși și izvorul cunoașterii și al întregii experiențe mundane. Însă lumea sensibilă este aici produsul

imaginativ al lui *ego*. Chiar și principiile logice, care atît la Sfîntul Augustin, cît și la Descartes și la Kant sunt elemente discontinui și evidente prin ele însele, vor fi deduse la Fichte din *ego sum*. De exemplu, principiul identității (A = A) este dedus din natura eului pur, identic cu sine și de o activitate constantă. De asemenea, și funcțiile categoriale sunt deduse la Fichte pe rînd (într-un fel antitetic și sintetic ce amintește metoda dialectică) din același originar izvor al eului pur, esențialmente activ.

Se învederează cu acestea cum un motiv filozofic, același, îndură modificări în funcție de coordonatele efective ale sistemului și după cum figurează în corpul sistemului, adică mai mult spre periferia sau spre centrul acestuia.

Studierea motivelor filozofice e desigur foarte necesară, căci cu ajutorul și de pe urma lor putem stabili anume înrudiri între gînditori și înrîuririle ce au putut avea loc. Din exemplele cercetate vedem însă cîtă grijă și atenție se cer cînd se procedează la analiza motivelor filozofice. Identificarea unui motiv în două sau mai multe sisteme nu este niciodată o operație suficientă — nici suficientă și nici tocmai loială în raport cu filozofiile ce cuprind presupusul loc comun. Operația diferențierii, mai anevoioasă, e solicitată cu aceeași hotărîre, căci adagiul „si duo dicunt idem, non est idem"* e valabil mai mult decît oriunde în sfera filozofică.

* În trad.: „dacă doi spun același lucru, nu este același lucru" (*n.red.*).

Cercetătorul care nu înțelege o asemenea îndrumare rămîne prea lesne un rob al părerii că nimic nou nu este sub soare și riscă să fie, pe drept cuvînt, bănuit că are o conștiință filozofică prea puțin educată și o sensibilitate nu îndestul de suplă.

Prin chemare, filozoful năzuiește să devină autor al unei lumi. De la un asemenea punct de vedere, spectaculos în felul său, urmează să pornim cînd vorbim despre modurile de dezvoltare ale ideii filozofice. Lumea filozofului își găsește expresia fie sub modul unui „sistem", fie sub modul unor gînduri rostite „fragmentar" sau „aforistic". Că un filozof alege forma „sistemului" sau a „fragmentului" nu este o simplă întîmplare. Alegerea se face sub constrîngerea înclinărilor spirituale celor mai genuine ale autorului, dar e dictată și de felul viziunii de ansamblu asupra lumii, pe care autorul a izbutit s-o închege. Există viziuni asupra lumii, simple și adînci, susceptibile de a fi exprimate într-o seamă de aforisme, dintre care fiecare poate să dea grai întregii viziuni. Așa este, bunăoară, viziunea unui mistic ca Lao Zi. Reproducem cîteva din faimoasele aforisme versificate din *Cartea despre sens și virtute**:

> Treizeci de spițe se întîlnesc în butucul unei roți;
> pe golul din el însuși se întemeiază folosul carului.
> Frămînți lutul și faci din el vase;
> pe golul din el se întemeiază utilitatea ulciorului.

* Este vorba despre *Dao de jing/Cartea despre Dao* (*n.red.*).

Spargi pereții, făcînd uși și ferestre, ca să ia ființă o casă;
pe nimicul lor se întemeiază folosul casei.
De aceea existența dă proprietate, neexistența dă folos.

Sau:

Dao stă singur și nu cunoaște schimbarea.
Umblă în cerc și nu cunoaște nesiguranța.
Poți să-l închipui ca muma lumii.

Sau:

Cel ce-și cunoaște puternicia bărbătească,
dar rămîne în slăbiciune femeiască,
acela este albia lumii.
Pe acela nu-l părăsește viața veșnică,
acela poate să se întoarcă
și să devină iarăși copil.

Ni se vorbește în aceste aforisme despre tîlcul tainic al lumii, despre eficacitatea rodnică a negativului, a golului, în cosmos, despre natura matern-feminină a sensului existenței, despre desăvîrșirea germinativului și a tuturor lucrurilor fragede. Nu e anevoios lucru să remarci că aceste aforisme nu au, de fapt, un caracter fragmentar, căci fiecare oglindește în felul său întregul sens al lumii. Și iarăși, pe de altă parte, nu s-ar putea susține că „lumea“ lui Lao Zi ar fi mutilată; nu, lumea marelui mistic chinez e completă în felul ei, dar ea e simplă, firesc adîncă și firesc înaltă — și mai ales tainică, încît pentru rostirea ei nu e nevoie decît de cele cîteva cuvinte ale unui „aforism“.

Istoria își face uneori jocul ei cu operele umane. Din filozofia lui Heraclit ni s-au păstrat numai frînturi, o seamă de fragmente culese din opere

filozofice ulterioare, în care paradoxalul filozof din Efes se găsea citat. Opera filozofică însăși a lui Heraclit s-a pierdut, încît înfățișarea ei de ansamblu și modul cum era prezentată nu pot fi nici măcar bănuite. Faptul nu îl socotim numaidecît ca un accident al istoriei — și poate că nici nu trebuie prea mult regretat. E de presupus că viziunea lui Heraclit era de intuiție în adîncime, simplă în esență, deși paradoxală — oricum, făcută parcă anume ca să fie exprimată fragmentar, aforistic, gnomic:

> Războiul este tatăl tuturor lucrurilor.
>
> Naturii îi place să se ascundă.
>
> Nu poți să te cufunzi de două ori în apele aceluiași fluviu.

Istoria, prăpădind opera lui Heraclit și conservînd din ea numai mădulare risipite, a procedat după o înțelepciune mai înaltă, căci pe de o parte, se pare că filozofia lui Heraclit e în totalitatea ei conținută realmente în ceea ce ne-a rămas, și pe de altă parte, gîndurile astfel transmise nouă au cîștigat probabil enorm în sugestivitate. Indiferent de modul cum era prezentată, filozofia lui Heraclit a devenit, sub constrîngerea istoriei, ceea ce din capul locului, ea, prin firea ei, trebuia să fie: o colecție de aforisme, dintre care, unele cel puțin, rostesc o întreagă viziune asupra lumii.

Nu totdeauna aforismele au acest dar. Iată cîteva gînduri de ale lui Pascal:

> În natură există lucruri perfecte, ca un semn că sunt o copie a lui Dumnezeu — și există lucruri defectuoase, ca un semn că sunt numai còpii.

> Pentru a face dintr-un om un sfînt, e nevoie de Grația divină; cine se îndoiește de aceasta, nu știe nici ce e un sfînt, nici ce e un om.

> E de neînțeles ca Dumnezeu să existe — și e de neînțeles ca el să nu existe; [...] ca lumea să fie creată — ca lumea să nu fie creată; ca păcatul originar să existe — sau să nu existe.

> Cea mai mică mișcare este importantă pentru toată natura; marea este în întregime pusă în mișcare de o piatră ce-o aruncăm în ea. Tot așa, în imperiul Grației, cea mai neînsemnată faptă este de importanță prin urmările ei pentru totul. Prin urmare, totul este important.

Observăm, citind cele cîteva gînduri ale lui Pascal, că, luate separat, ele nu reflectă totul viziunii, cum un strop de rouă reflectă universul, ceea ce se întîmplă cu cele mai multe aforisme ale lui Lao Zi și cu unele ale lui Heraclit. Nu e exclus ca și din gîndurile lui Pascal, din fiecare, cu oarecari ocoluri și speculații subsidiare, să ne putem realcătui viziunea de ansamblu, cam așa cum din dinții unui animal fosil poți să-ți făurești, cînd ai necesara experiență și cerutul simț al corelațiilor, imaginea despre întregul animal. Gîndurile citate din Pascal rămîn totuși exemple elocvente pentru ilustrarea unui gen de aforisme, destinate să exprime o viziune metafizică mai mult prin înlănțuirea lor decît în izolare. Se remarcă, în general, că aceste gînduri au fost scrise pentru ca împreună, piatră cu piatră, să clădească un întreg. Aspectul acesta devine și mai evident cînd luăm în considerare aforismele lui Novalis sau ale lui Nietzsche, care sunt de natură să reziste, unele ca simple observații izolate, iar altele ca fragmente ale

unui întreg sub ale cărui imaginare arcuri ele se cer îmbinate.

Exclusiv pentru valabilitatea lor de sine stătătoare, cît și pentru puterea lor de pătrundere într-un obiectiv foarte îngust circumscris, sunt interesante aforismele lui La Rochefoucauld:

> Durata pasiunilor noastre nu depinde mai mult de noi ca durata vieții noastre.
>
> Există persoane atît de ușuratice și de frivole, că sunt deopotrivă departe de a avea adevărate defecte ca și calități solide.
>
> În primele lor pasiuni, femeile își iubesc iubitul, în celelalte, ele iubesc amorul.
>
> Poți să fii un prost avînd spirit, dar niciodată avînd judecată.
>
> Femeile care iubesc iartă mai ușor marile indiscreții decît micile infidelități.

Nu va scăpa, desigur, nimănui neobservat faptul că fiecare din aceste aforisme există pentru sine. Avîndu-și noima în sine, nici unul din ele nu solicită întregirea prin celelalte. Dar la fel se remarcă, fără greutate, că în atari aforisme nu se întruchipează o viziune filozofică-metafizică asupra existenței ca Tot. Incontestabil, ele sunt rodul unei inteligențe de o rară putere de observație, de o perspicacitate fără pereche, implicînd și o susținută experiență psihologică pe viu, dar nu e mai puțin adevărat că ele sunt cu totul lipsite de acel mare halo de referințe ce le-ar conferi o rezonanță metafizică în consecință.

Recapitulînd cele spuse, într-o primă concluzie vom afirma că o viziune filozofică-metafizică poate să fie rostită uneori și în simple aforisme, cu toate

că această formă ar părea improprie, întrucît e prea puțină ca să poată cuprinde Totul. Există totuși gînditori care izbutesc, mai mult sau mai puțin, și în acest sens. Recunoaștem că reușitele sunt excepționale și că autori de aforisme dintre cei mai prestigioși numai rareori se apropie de norma presimțită a acestui gen. Să încercăm a regîndi, bunăoară, următorul aforism al lui Novalis:

> Filozofia este, la drept vorbind, nostalgie, un imbold de a te simți pretutindeni acasă.

Cuvintele lui Novalis trădează nu știm ce vagă referire la Totul existenței, dar aforismul rămîne obscur cînd îl citim separîndu-l de restul celor aproape două mii de fragmente dintre care face parte și se umple de înțelesuri numai cu condiția de a cunoaște în prealabil toate jocurile gîndirii marelui romantic. De fapt, în genul aforismului, echivalent al unei viziuni metafizice, a reușit în chip desăvîrșit și aproape totdeauna, după părerea noastră, doar Lao Zi. Izbînda chinezului se explică, probabil, prin aceea că el face din „taina" existenței un permanent dat *sine qua non* al sensului cosmic, așa încît paradoxia lapidară, izbitoare, plastică, devine de la sine mijlocul de expresie cel mai indicat al filozofiei sale.

Cînd o viziune metafizică devine mai complexă, atunci ea debordează posibilitățile de cuprindere ale formei aforistice și cere neapărat, mai mult sau mai puțin, o desfășurare de natură „sistematică". Se știe, de altfel, că filozofia a cultivat în curgerea timpurilor, cu multă stăruință, ideea de „sistem".

Pentru realizarea ideii de „sistem" nu există norme. Modul cum o gîndire filozofică înflorește sub formă „sistematică" e condiționat de atîtea îm-

prejurări, printre care factorul personal și cel istoric decid în primul rînd. Din punct de vedere „substanțial", deosebim sisteme care ambiționează să fie durate, pe cît cu putință, dintr-un material cît mai omogen și, dacă se poate, chiar monolitic — și sisteme care preferă o arhitectură din materiale variate, suficient de asemănătoare ca rezistență, ca să poată fi armonic și compensator utilizate în una și aceeași clădire. Printr-o arhitectură de substanță omogenă se caracterizează sistemele unui Spinoza, Fichte, Hegel. O arhitectură încheiată din substanțe diverse în sine susține lăuntric sistemele unui Platon, Descartes, Leibniz și colosalul *torso* al lui Kant.

Sub raport „formal", facem o distincție între sisteme ce prind ființă în aspectele liniare ale unui cristal și altele care manifestă un belșug de forme plastice, ca organismele. Un cristal cu muchii diamantine este sistemul lui Spinoza. La fel trebuie să fi fost în Antichitate sistemul lui Melissos. Organismic este sistemul plastic structurat al unui Schopenhauer, al lui Leibniz.

Dar o filozofie nu e „sistematică" numai prin substanța și forma viziunii sale. Acestor puncte de vedere li se mai adaugă și cel „expozitiv". E lesne de remarcat că, sub raportul „expunerii", unele filozofii și-au găsit o formulare cu adevărat „sistematică"; exemple clasice în această privință ne servesc Spinoza, Fichte, Hegel, Schopenhauer. Alte sisteme, fără de a fi mai puțin sistematice prin structura lor, și-au găsit o expunere mai rapsodică sau prin aspecte — așa sistemul lui Leibniz, iar într-un fel și al lui Platon. Nici înfățișarea expozitivă nu este întîmplătoare pentru gîndirea unui filozof. S-ar zice că factorul personal intervine și

aici cel mai adesea. Dacă sistemul lui Spinoza a fost desfășurat în mod geometric, liniar, într-o operă corespunzătoare, de esențe tari și de gînduri monumentale, aceasta ni se pare că este în ordinea firească a lucrurilor, căci însăși ideea centrală și metoda acestei filozofii cereau o asemenea demonstrație. Nu e cazul totuși să vedem într-o asemenea expunere un ideal sau o normă. De obicei, sistemele își găsesc formularea ce ele o merită în virtutea spiritului lor intrinsec. Kuno Fischer, unul dintre cei mai avizați monografiști care s-au ocupat de opera lui Leibniz, are o foarte justă observație cu privire la modul cum autorul monadologiei și-a expus sistemul. Printre lucrările lui Leibniz nu există o operă unitară, care să desfășoare în întregime sistemul. Leibniz și-a developat gîndirea într-o mulțime de lucrări. De fiecare dată, el reia viziunea sa de ansamblu, pe care va căuta să și-o arate din noi și noi puncte de vedere, astfel că fiecare din lucrări va reflecta altfel întreaga viziune. E ca și cum aceste lucrări ale lui Leibniz ar semăna ele însele cu „monadele“ filozofului, despre care [el] însuși susține că fiecare reflectă altfel întregul univers. Observația lui Kuno Fischer ne cade deosebit de oportun în drum și e cu adevărat menită să justifice în chip superior ceea ce la întîia vedere pare un defect al expunerii leibniziene.

Nimic nu ne îndrituiește de a crede în posibilitatea vreunei pravili ce ar indica norme general valabile pentru expunerea unui sistem. Nimic mai variat și mai personal decît formularea ce-o îmbracă o gîndire sistematică. Schelling, de pildă, care era un spirit plin de spontaneitate, admirabil înzestrat pentru *aperçu*-uri scînteietoare, nu s-a mulțumit cu crearea unui singur sistem; el a năs-

cocit o serie întreagă de „sisteme". Dar și de astă dată avem de-a face cu un „caz". Se pare că la Schelling totul pornea de la *aperçu*-uri, iar dezvoltarea sistematică se declanșa ca un proces secundar. Sistemele lui Schelling nu reprezintă, de fapt, o singură viziune care, prin felul ei, să fi cerut o atare desfășurare explozivă, abruptă, iarăși și iarăși reluată de la capăt; sistemele sale trebuie socotite mai curînd ca tot atîtea *aperçu*-uri dezvoltate în formă de sisteme. Aici avem de-a face cu fenomenul tocmai opus aceluia al gînditorilor care își concentrează viziunea metafizică în cîteva aforisme. Schelling este mai degrabă gînditorul care, din cîteva *aperçu*-uri aforistice, clădește un număr echivalent de „sisteme". E și acest lucru cu putință.

Că există atîtea aforisme sau fragmente, ce nu depășesc amploarea cîtorva rînduri și care s-ar putea dezvolta în adevărate sisteme, avem o strălucită dovadă în altă parte. Ne întoarcem la Novalis.

Într-un loc al Fragmentului 83, Novalis scrie, sub titlul *Filozofie și logică patologică*, următoarele:

> Totul e demonstrabil = totul e antinomic.

Anevoie se va găsi vreun cititor, destul de umblat prin ale filozofiei, care să nu bage de seamă că stăm în fața unui gînd ce prefigurează toată filozofia lui Hegel. În același sens, apoi, Novalis mai adaugă:

> A nimici principiul contradicției este, poate, problema cea mai înaltă a logicii superioare. (Fragmentul 89)

În Fragmentul 107, Novalis anunță pe Kierkegaard:

> Numai printr-un salt ajungi de la general, de la arbitrar, de la *n* la special, individual, determinat.

În Fragmentul 224, Novalis înseamnă:

> Cugetarea este, ca și floarea, desigur, nimic alt decît evoluția cea mai fină a puterilor plastice — și numai puterea generală a naturii la potența atîta.

Cine, luînd sub ochi acest aforism, nu-și amintește de filozofia unui Mach, Avenarius, a pragmatistului Schiller? În Fragmentul 205, Novalis, uitînd parcă de toate visările sale, notează:

> În cele din urmă, întrebarea: Ce este aceasta... și de ce? — să nu fie oare o simplă întrebare proastă?

Fragmentul de față cuprinde o anticipare a chestiunii „pseudoproblemelor", așa cum a pus-o recent neopozitivismul. Am putea, în cele din urmă, să mai cităm încă multe alte aforisme de-ale lui Novalis, care s-ar fi putut dezvolta ca adevărate „sisteme" și care, ulterior, au și luat realmente înfățișare de „sisteme" la alți gînditori. Novalis a fost suficient de incoerent ca să le prefigureze pe toate.

În ultimul timp, sub influența lui Kierkegaard s-au înmulțit glasurile care condamnă tendința gîndirii spre „sistem". S-a văzut, credem, destul de lămurit că nici noi nu pledăm neapărat și nici tocmai cu fanatism pentru gîndirea sistematică. Mărturisim tot atîta înțelegere pentru gîndirea aforistică sau de aspect. Nu înțelegem însă sfiala categorică a unor gînditori de ultim ceas față de „sisteme" pentru motivul, intenabil în esență, că „sistemul" ar scleroza gîndirea. Ca și cum o gîndire mai complexă nu ar avea în chip firesc nevoie de un schelet interior sau de o carapace exterioară întocmai ca și ființele vii mai complexe. Că de la o vreme, îndeosebi existențialiștii o iau razna, propagînd o adevărată fobie față de sisteme, nu este

în definitiv de mirat, căci cuvîntul lor își are rădăcina cel mai adesea în neputință. Dar acestor existențialiști, care repudiază sistemele filozofice fiindcă, Dragă Doamne, acestea ar duce de-a dreptul la anchilozare, le răspundem că și moluștele, dacă ar gîndi, ar sfătui vertebratele să nu-și alcătuiască un schelet. În realitate, în ordine spirituală nu se poate face nici o apropiere între „sistem" și „scleroză spirituală" — cum în ordine organică ar fi cu totul nelaloc să se asemene în vreun fel un „schelet" normal cu „scleroza" patologică a arterelor unui organism îmbătrînit.

EFICIENȚE

De obicei, cînd se face elogiul științei, nu se uită calitatea ei utilitaristă — precum, cînd se caută cu orice preț a se defăima filozofia, nu se uită pretinsa ei gratuitate. O asemenea opinie despre știință și filozofie nu e tocmai nouă, dar ea și-a făcut vad mai vîrtos în epoca aceasta, preocupată de tehnică și dominată în toate de gîndul folosului cu putință. E de văzut dacă și în ce măsură opinia rezistă.

Să cîntărim mai întîi chestiunea utilității practice a științei. Nimeni nu i-o va contesta. Recunoaștem că în cele vreo trei–patru secole de cînd și-a întărit temeiurile, știința a îmbogățit patrimoniul născocirilor utile și a înregistrat succese practice și în alt înțeles, într-o măsură punînd în umbră tot ce omul a realizat mai înainte pe aceleași linii în cinci mii de ani de istorie și în alte zeci de mii de ani de preistorie și de antepreistorie. Nu e de mirat că aceste succese au putut să comunice conștiinței umane o încredere și un optimism ce au dus la o exaltare a științei tocmai pentru aspectul practic al ei. Nu numai oamenii de știință care pînă la un punct ar fi îndreptățiți la aceasta și nici numai vulgul ce cască gura în fața spectaculosului de orice fel, ci și o anume filozofie ce s-a lăsat prea repede luată de pe picioare s-au făcut vinovați de

această exaltare a laturii practice a științei. De o suprapreţuire a ştiinţei exclusiv pentru funcţia ei practică s-a făcut culpabil îndeosebi pragmatismul american. S-au găsit o seamă de gînditori dispuşi să exagereze într-atît funcţia utilitaristă a ştiinţei, ca să nu mai vadă nici o altă latură din titlurile ei de nobleţe de altădată. Exagerarea aceasta, apăsînd pe un singur aspect, revine la o mutilare a rostului ce urmează să şi-l păstreze şi pe mai departe ştiinţa. Unilateralitatea pragmatismului trebuie demascată. Detaşînd esenţa ştiinţei de logica şi valorile ei intrinsece şi angajînd-o pînă la absorbţie în serviciul acţiunii umane, pragmatismul american va defini „adevărul" judecăţilor ştiinţifice în funcţie de succesul lor practic ca atare. „Adevărată" este, după concepţia pragmatică, o teorie ştiinţifică nu pentru o pretinsă adecvaţie în raport cu realul, ci pentru virtuţile ei în raport cu acţiunea umană în lumea dată. O judecată este adecvată nu în sine, ci pentru serviciile ce e în stare să le aducă acţiunii umane, prefăcută în centru de referinţă al existenţei. Nu credem că e cazul să intrăm într-o discuţie; ajunge să subliniem că această concepţie dislocă esenţa ştiinţei spre „consecinţe". Reducînd concepţia la substratul ei just, rămîne în picioare teza că ştiinţa are în subsidiar şi o funcţie pragmatică. Aceasta nu se poate tăgădui, şi mărturie stă toată civilizaţia de natură mai ales tehnică a omenirii, civilizaţie ce a sporit enorm, paralel cu dezvoltarea rapidă a ştiinţei în ultimele secole. Nu se poate contesta aşadar ştiinţei o anume finalitate laterală pe linia utilului. Care e sub acest raport situaţia metafizicii sau a filozofiei?

Evident, filozofia — şi în speţă metafizica — apare lipsită de acea utilitate practică în serviciul

acțiunii umane ce aspiră să domine materia. Urmează oare de aici că filozofia sau metafizica reprezintă un simplu joc gratuit al spiritului? Gratuitatea ce se atribuie în acest sens metafizicii este, după părerea noastră, chiar și atunci cînd termenul nu e adus în accepție peiorativă, numai o închipuire ieftină a unor spectatori care, în fond, rămîn învăluiți de criterii utilitariste. Trebuie să respingem o asemenea caracterizare, ca fiind făcută într-o perspectivă ce nu ține seama de exigențele spirituale mai profunde ale omului. Metafizica ar fi într-adevăr un simplu „joc gratuit" dacă omul ar trăi numai în orizontul lumii concrete, în zarea simțurilor și în vederea autoconservării. Dar a defini astfel omul înseamnă a-l constrînge la un exod pe patru labe spre antepreistorie. Situația reală nu admite o asemenea reducție, căci omul trăiește în chip accentuat și în alt orizont, în orizontul misterului, pe care el simte nevoia de nedomolit de a și-l revela prin plăsmuiri de tot soiul — între altele, și prin plăsmuiri metafizice. Orizontul misterului ține de structura, cînd mai clară, cînd mai obscură, dar fundamentală, a conștiinței umane, iar setea de a revela misterul prin plăsmuiri metafizice este un corolar necesar al acestei structuri umane. În lumina acestor considerații de antropologie, sumare deocamdată, vom respinge epitetul de „joc gratuit" cu care unii spectatori, refuzați de spirit, califică preocupările metafizice. În perspectiva pentru care pledăm, preocupările metafizice apar mai curînd ca simptome ale unei tragice seriozități, inerente genului uman.

În pledoaria ce o intercalăm aici în favoarea preocupărilor filozofice, inclusiv pentru cele de finalitate metafizică, prin considerațiile noastre cu privire la „orizontul misterului", e poate indicat

să arătăm în cîteva cuvinte ce ne apropie și ce ne desparte de filozofia lui Kant. Ne apropie de filozofia lui Kant singur faptul că acceptăm a vorbi despre presupuse „transcendențe", inaccesibile în mod absolut adecvat aptitudinilor noastre cognitive. Dincolo de acest loc comun, nu există însă între filozofia noastră și cea kantiană decît deosebiri. Găsim în primul rînd că Immanuel Kant a filozofat prea mult asupra „lucrului în sine", dar prea puțin asupra ideii ca atare de „lucru în sine" și [a] eventualului ei rol în conștiința umană. Nedînd nici o atenție ideii ca atare de „lucru în sine"* în conștiința umană, Kant o prefăcea oarecum într-un accident plin de echivocuri al filozofiei și scăpa o dată pentru totdeauna prilejul cu adevărat rodnic de a descoperi una din structurile fundamentale ale conștiinței și ființei umane. După opinia noastră, „orizontul misterului" este un implicat structural de bază al conștiinței umane și parte integrantă din ființa noastră.** Fără acest „orizont", omul nu ar fi om. După părerea noastră, omul se așază, prin definiție, într-un orizont de mistere, pe care, printr-o reacție complementară, el va simți nevoia de a și le revela. Exigențele metafizice ale omului își au temeiul tocmai în această structură, care ne îndrumă în chip complementar spre încer-

---

* Ideea de „lucru în sine" este, după părerea noastră, una din numeroasele variante ale ideii de „mister".

** „Orizontul misterului" ar rămîne, după părerea noastră, un implicat fundamental al conștiinței umane, o structură *sine qua non* a acesteia, chiar dacă nu i-ar corespunde nici un mister real, chiar dacă acest orizont s-ar consuma fără de nici o priză obiectivă, în perspectiva ficțiunii, a iluziei. Totuși, prin toată filozofia noastră, noi optăm pentru concepția ce admite și reala existență a misterului.

cări revelatorii. Dacă însă metafizica este rodul unor exigențe structural înrădăcinate în ființa umană, nu vedem nici cum speculațiile metafizice ar putea fi puse sub interdicție, precum dorește Kant, și nici cum ele ar mai putea fi numite un simplu joc gratuit al spiritului. Desființarea elanurilor metafizice ar însemna o mutilare a ființei umane. Plăsmuirile metafizice rămîn, cu alte cuvinte, pentru spirit o hrană cel puțin tot atît de necesară ca și cea materială pentru organismul animal. Ni se va întîmpina că situația ar putea fi totuși alta, deoarece ar exista atîția oameni care viețuiesc fără de metafizică. Dar o asemenea părere nu poate fi decît rezultatul unei observații grăbite și superficiale. Nu există om care să-și merite calificativul, din moment ce-l despuiem de metafizică. E drept însă că cei mai mulți oameni se mulțumesc cu o metafizică convențională, de circulație, sau cu o metafizică vulgară.

Susțineam că „orizontul misterului" ar fi un implicat de temei al ființei umane. De încă o mică lămurire e nevoie aici. Implicatul în chestiune, deși o condiție a conștiinței omenești — și numai a acesteia, spre deosebire de toate celelalte ființe —, implicatul, zicem, nu trebuie să fie el însuși ceva deplin conștient. Implicatul rămîne adesea într-o stare de clarobscur sau e însoțit de o luciditate ce de-abia mijește. Fapt e însă că acest orizont e prezent în chip activ în ființa noastră, ca un permanent stimulent, imanent spiritului. Nu mai departe decît toată problematica, pe care cunoașterea o pune, presupune prezența activă, secretă sau mai puțin secretă, a acestui orizont. Orizontul misterului ar putea să fie socotit ca un fel de *a priori* al întregii problematici ce omul și-o pune. Iată o teză,

într-adevăr fundamentală, ce ne deosebește de Kant și de orice kantianism. Immanuel Kant, nebănuind această structură antropologică, a ajuns nu numai la concluzii antimetafizice, dar și la o greșită interpretare chiar a problematicii științifice, după cum am avut prilejul de a arăta în altă parte*.

Cele expuse cu privire la substraturile mai profunde ale filozofiei și ale creației metafizice nu ne scutesc de sarcina de a cerceta dacă nu cumva s-ar putea face o comparație între filozofie și știință și sub unghiul eficienței lor.

De la început ni se pare clar că rostul filozofiei, dacă există vreunul, nu poate fi circumscris și cîntărit prin eventualele ei foloase de sens tehnic sau biologic. Încercată numai prin criterii de acest soi, filozofia (mai ales în finalitatea ei metafizică) nu poate să reziste unei comparații cu știința, și vrednicia ei s-ar învedera totdeauna drept foarte deficientă. Ceea ce nu înseamnă că filozoful trebuie să se abandoneze disperării. Nu. Deoarece atunci cînd ne referim la eficiențe sau succese, nu trebuie să ne gîndim numaidecît la efecte material palpabile. Există și altfel de succese, atîtea și atîtea. Hotărît lucru, știința înregistrează succese pe linia civilizației. Nu ne vom ascunde faptul. Dar aceasta ne obligă să deschidem ochii și în fața celuilalt fapt: filozofia înregistrează succese pe linia culturii. Dacă admitem, bunăoară, fără nici o rezervă că ideea științifică a determinismului matematic-mecanic, formulată cu progresivă claritate de Leonardo, Galilei, Des-

* A se vedea *Trilogia cunoașterii* („Cunoașterea luciferică“) și *Trilogia valorilor* („Știință și creație“).

cartes, a condus geniul inventiv al omului spre născocirea unui uriaș mașinism pus în serviciul vieții (cîteodată și în serviciul distrugerii vieții), de ce n-am concede că metafizica unui Platon, de pildă, și-a avut și ea în atîtea epoci rolul său de incomparabil ferment cultural? Faptul de a fi autonomă n-a împiedicat metafizica de a se amesteca fecund cu celelalte preocupări spirituale ale omenirii. Metafizica și filozofia în general au rodit și dincolo de aria lor, aproape în tot ce poate fi numit „ținut" de cultură, iar fertilitatea lor s-a dovedit în cele din urmă și în viața social-politică. Spre a reveni la exemplul metafizicii lui Platon: ea a jucat un rol propulsiv de primă forță pe înseși liniile inerente spiritului grec, încît Antichitatea nici nu poate fi imaginată fără de pecetea ei. Și cu aceasta, puterea de rodire a metafizicii platonice nu s-a istovit. Adăugăm că arta Renașterii italiene ar fi fost cu neputință fără de fermentul ei — și cu neputință ar fi fost fără de izvoadele platonice, de asemenea, atîtea din creațiile clasicismului și ale idealismului german. Fără de puternicul fundal al „Ideilor", nu ne putem închipui atîtea din aspectele creației lui Goethe și aproape deloc poezia lui Hölderlin. Fără de anume infiltrații platonice, nu ne putem imagina poezia lui Stefan George, nici spiritualitatea lui Paul Valéry. Eficiența filozofiei și a metafizicii pe linia culturii permite să fie exemplificată cu documente în număr nelimitat.

Orice metafizică poate să aibă incalculabile urmări, cîteodată de amploarea unor uriașe curente de cultură — și aceasta, uneori, chiar și cînd autorul însuși nu atribuie ideii sale vreo deosebită importanță. Un bulgăre de zăpadă ce cade ca din

întîmplare și fără de nici o intenție poate să producă avalanșe de incredibile proporții. Invocăm un exemplu deosebit de impresionant.

Kant a întreprins la un moment dat, precum se știe, un vast examen critic al cunoașterii. Concluzia la care el avea să se oprească era aceasta: cunoașterea umană e alimentată de intuiția prin simțuri și de gîndirea prin concepte. După aprecierea lui Kant, subiectul uman își culege cunoștințele din cele două izvoare radical distincte ca natură, dar numai această dublă origine garantează valabilitatea cunoștințelor, căci intuiția fără concepte ar fi oarbă, iar conceptele fără intuiție ar fi goale. Kant vede în aceasta o situație definitivă peste care omul nu poate să treacă. Totuși Kant afirmă undeva, într-un loc al *Criticilor* sale, mai mult marginal și ca din întîmplare, că s-ar putea imagina un intelect care, prin natura sa, ar fi în stare, prin unul și același act indivizibil, să gîndească și să intuiască în același timp: un asemenea intelect ar fi „intelectul arhetipic", eminamente dumnezeiesc. Ficțiunea aceasta despre „intelectul arhetipic" (îi spunem „ficțiune", fiindcă se pare că însuși Kant nu i-a dat altă însemnătate) a fost, dacă nu punctul de plecare, atunci cel puțin unul din punctele de plecare ale acelui magnific curent reprezentat de idealismul și romantismul german. Filozofii idealiști germani susțin anume că intelectul arhetipic, care pentru Kant a fost o simplă și doar incidentală evadare în imaginar, ar fi, în fond, o posibilitate profundă chiar a omului. Socoteala speculativă a idealiștilor germani din întreaga celebră falangă (Fichte–Schelling–Hegel) a fost cam aceasta: dacă omul dovedește că e capabil de cunoașterea „intuitiv-intelectuală", ca act sim-

plu și indivizibil, așa cum Kant o atribuia prin ipoteză unui imaginar intelect dumnezeiesc, atunci omul este Dumnezeu. Sau socoteala putea să fie și aceasta: dacă omul este Dumnezeu (în sensul unei conjecturi de premise panteiste), atunci el, omul, trebuie să fie realmente capabil de acea minunată cunoaștere „intuitiv-intelectuală". Fiecare din cei trei mari gînditori idealiști s-a căznit să așeze pe om în identitatea sa cu Dumnezeu. Eul absolut, care la Fichte circumscrie substratul activ al tuturor indivizilor umani, este, evident, înțeles în același timp și ca Dumnezeu. Pentru a ne transpune în punctul de incidență între om și Dumnezeu, în substratul eminamente activ al „eului absolut", ni se cere, după Fichte, un act intelectual care, în același timp și *eo ipso*, este și intuiție. În fond, speculațiile de bază ale lui Fichte reprezintă o încercare de a arăta că intuiția intelectuală este un act de care omul e realmente capabil — de unde apoi toate consecințele idealist-panteiste. Mai apoi, intuiția intelectuală, pe care Schelling o propune ca metodă de cunoaștere absolută, variază același motiv kantian al intelectului arhetipic, iar așa-numita „gîndire concretă" a lui Hegel reia motivul într-o nouă prezentare. O ficțiune metafizică, gîndită fără de alte pretenții din partea lui Kant decît aceea de a pune în relief, prin opoziție, situația relativ precară a omului și a posibilităților spirituale date acestuia, a fost în stare să stimuleze o bogată producție metafizică și, prin consecințele acesteia, o întreagă epocă spirituală de o efervescență, de o adîncime și de un profil cu totul singulare în istoria omenirii. Procesul, o dată declanșat printr-o aparent atît de neînsemnată împrejurare, se va complica, luînd incalculabile proporții. Ideile metafi-

zice ale lui Fichte, Schelling și întru cîtva ale lui Hegel devin la rîndul lor fermentul poeziei, al epicii, al artei și al criticii romantice. Idealismul magic al lui Novalis, o filozofie ce exaltă visul, miraculosul, basmul, este de proveniență fichteană. Toată creația poetică, în sensul ei cel mai larg, proprie romantismului german, precum și ideile conducătoare ale criticii literare, reprezentate cu deosebire prin frații Schlegel, sunt imposibil de conceput fără de fundalul ideilor metafizice ale unui Fichte sau Schelling. Dacă nici în asemenea fapte nu se vede succesul metafizicii, atunci cerem îngăduința de a mărturisi că nu știm ce ar mai putea să însemne acest cuvînt.

Iar dacă cititorii ne-ar întreba în ce măsură faptele social-politice ce alcătuiesc corpul așa-zicînd palpabil al istoriei umane sunt condiționate de o prefațare filozofică, am răspunde: priviți, cam tot ce se petrece astăzi sub acest raport pe globul terestru vine să confirme teza despre eficiența filozofiei. Ne oprim asupra unui proces ce se desfășoară sub ochii noștri, avîndu-și totuși obîrșia în idei mai vechi. Dialectica hegeliană și-a dovedit eficiența, precum se știe, între altele, și prin consecințele ei cu totul neprevăzute de autor, căci, în bună parte, sub sugestia ei și-a constituit un Marx filozofia dialecticii materialiste. Și pe urmă, ca să dăm afirmației despre eficiența filozofiei amploarea și gravitatea ce-i revin, să ne punem întrebarea: Oare fenomenul istoric rusesc, de dimensiuni uriașe, poate fi închipuit fără de substratul filozofic al dialecticii marxiste?

Sau să ne îndreptăm privirile spre mișcarea de noncooperare și de boicot pe care Gandhi a condus-o timp de decenii în India. Nu știm dacă în

istoria omenirii a existat vreodată o mai mare și mai patetică mișcare social-politică. În dosul ei stă metafizica gîndirii indice, cu înclinările ei contemplative și de retragere din lume. Mișcarea lui Gandhi dovedește că și o filozofie acuzat pasivistă, străină în aparență de orice acțiune, poate să devină, în împrejurări date, un puternic motiv de organizare socială, dobîndind o potență istorică de proporții aproape improbabile.

Dar toate mișcările mari despre care ne vorbește istoria sunt, una ca și cealaltă, filozofie în marș. Nici un argument nu se poate invoca în același sens în favoarea științei. Să ni se arate o singură idee de natură strict „științifică", dotată cu similare aptitudini de a pune în mișcare istoria. Să nu ne iluzionăm. Știința a fost în stare să pună unelte tehnice în serviciul marilor mișcări istorice. Nu vom confunda însă unealta cu mișcarea. Credem că nu mai e nevoie să stăruim. Dacă știința, pe de o parte, se mîndrește, și pe drept cuvînt, cu evidentele ei succese pragmatice sau cu izbînzile ei în slujba vieții, filozofia, cu ideile și cu viziunile ei, prezintă, pe de altă parte, nu mai puțin învederate succese de altă natură: ea este un ferment, fără pereche în felul său, pe linia culturii și a istoriei, a istoriei privite în plenitudinea semnificației sale.

Ideea de „stil“ s-a desprins inițial din considerații formale și adesea exterioare asupra operelor de artă. Ideea de stil și-a lărgit apoi încetul cu încetul sfera, asimilînd conținutului ei tot mai multe note structurale, lăuntrice, proprii nu numai operelor de artă, ci și altor creații din toate tărîmurile culturii și civilizației. În acest sens, mereu lărgit și adîncit, ideea de stil putea astfel să-și subsumeze toate operele de artă ale unui autor oarecare sau mai multe creații de artă ale unui mănunchi întreg de autori dintr-o epocă, sau, dacă împingem conceptul pînă la extrema limită a elasticității sale, chiar majoritatea creațiilor de cultură dintr-un anume loc și timp. În ideea de stil, suficient aprofundată pe temeiuri tot mai întinse, ca să poată îmbrățișa cele mai ample semnificații configurative, deținem actualmente una din cuceririle cele mai pozitive ale filozofiei culturii și ale filozofiei istoriei. Cînd se vorbește astăzi despre stilul doric și ionic, despre stilul bizantin, romanic, gotic, despre stilul Renașterii, al barocului sau al rococoului, se face într-un fel mult mai studiat decît pe vremuri. Astăzi, analizele de stil se întreprind sub auspiciile unor noțiuni ce-și scot seva, pe de o parte, din contemplarea mult mai susținută a fizionomiei concrete, proprie creațiilor de cultură,

și, pe de altă parte, în perspective ce țin seama mai hotărît și de cele mai intime, mai secrete, implicate spirituale ale acestora.

Analizele stilistice, spre care năzuiesc critica artistică și filozofia culturii deopotrivă, presupun nu numai o eminentă putere de abstracție, ci și o sensibilitate de excepțională suplețe. E bine să ținem necurmat în vedere această împrejurare, căci carența abstracției și a supleței ne pot duce la mari erori. Se mai cere apoi, ca o normă de conduită, să ne menținem mereu trează conștiința că cel ce procedează la o analiză stilistică se angajează, de fapt, pe un drum care nu poate să ducă niciodată la rezultate exhaustive în raport cu obiectul cercetat. Exploratorul urmează să-și păstreze luciditatea deplină că examenul ar putea oricînd să fie depășit, atît sub raportul preciziei, cît și sub [cel] al fineții, de alte cercetări efectuate asupra aceluiași obiect. Discrepanța între concept și concret, între osatură și carnație, apare de multe ori descurajantă tocmai în domeniile ce se îmbie, de altfel, aproape de la sine, analizei stilistice. Vom nota însă că aceste dificultăți — și cîte ar mai fi de aceeași natură — nu sunt numai ale domeniului în chestiune; ele sunt inerente în general „cunoașterii" ce dorește să concilieze concretul cu abstracția și abstracția cu concretul. Să ne consolăm cu faptul că dificultățile țin de însăși condiția umană și să ne îndemnăm cu aceea că, în definitiv, nu suntem făcuți ca să ne lăsăm descurajați, ci ca să lucrăm pe măsura aptitudinilor ce ne sunt realmente date. Puși în fața greutăților, nu avem altceva de făcut decît să le înfruntăm cu îndîrjire, căutînd să obținem un maximum de rezultate cu ajutorul mijloacelor de cunoaștere ce ne stau efectiv la îndemînă.

Cît privește ideea de stil, se întîmplă însă ca neîncrederea unora să persiste și dincolo de atari considerații. Din cînd în cînd se mai aude cîte un glas care, în numele unei lucidități și al unui criticism de obicei rău înțelese, se arată dispus să propună o abolire a stilisticii în forma sub care aceasta s-a încetățenit de la o vreme printre preocupările filozofiei culturii. Nu tocmai de mult, un profesor de filozofie, amestecîndu-se în această chestiune (inoportun, profesorul fiind cu totul extraneu problemelor în discuție), ne punea în gardă față de ideea de stil, pe care o dorea restrînsă iarăși la semnificația sa „artistică". Astfel, după părerea profesorului, aplicarea ideii de stil, bunăoară, asupra creațiilor filozofice-metafizice nu ar duce decît la concluzii iluzorii. Replica noastră e simplă. Nu ne simțim cu nimic vinovați că un profesor de filozofie, care se pretinde contimporan — sau aproape — cu marea generație de cercetători în ținutul incriminat, este dotat cu o sensibilitate atît de opacă, încît, după propria-i mărturisire, nu poate să remarce prezența „stilului" în creațiile spirituale, privite în ansamblul lor, dintr-un anume loc și dintr-o anume epocă. Orbul care nu vede lucrurile ce atîția alții sunt totuși în stare să le sesizeze ar putea și el în cele din urmă, în numele unui pueril și desuet Iluminism, să-și închipuie că, negînd existența acestor lucruri, el rămîne singurul om cu adevărat realist și critic. Ne exprimăm de altmintrelea îndoiala că filozoful care pledează pentru limitarea conceptului de stil la artă și-ar fi lucrat îndeajuns sensibilitatea, spre a surprinde prezența stilului chiar și numai în sfera de baștină, căci dacă ar dispune de aparatul receptiv, ar fi cu neputință

să nu întrezărească și aiurea eficiența factorului în discuție.

Față de rezervele, și naive, și obtuze, ce se mai rostesc uneori în această privință, mărturisim că, din parte-ne, concedem, dimpotrivă, înfățișării stilistice proprii unei creații filozofice-metafizice atîta importanță, încît socotim inadmisibil ca un asemenea eminent aspect să fie trecut cu vederea într-o cercetare asupra gîndirii și conștiinței filozofice.

Pornind la drum cu intenția unei contrapledoarii, vom spicui din istoria spiritului uman o seamă de exemple, destinate, dacă mai era nevoie, să fie aduse în sprijinul tezei ai cărei apărători vom continua să fim.

Mai întîi, un exemplu din Antichitate. Vechile seminții grecești, venind de undeva de la miazănoapte, și-au cucerit la un moment dat țările în care aveau să se statornicească. În noile țări, semințiile grecești au ajuns, precum se știe, în contact cu populații care, în general, își aveau cultura și civilizația lor mult mai avansate și care și-au trăit istoria în aceste forme arhaice, ce ne sunt cunoscute începînd cu mileniile IV și III î.Cr. Semințiile grecești invadau ținuturile din preajma apelor egee. Aici grecii prindeau să-și asimileze, cu aviditate de barbari, elementele unor culturi consumate, nu însă fără de a-și impune și ei glasul și norma lor, stîngace încă, dar maleabile, proaspete, spontane. În Asia ionică, grecii ajungeau în atingere fertilă cu străvechi prelungiri de ale culturii și civilizației babiloniene-asiriene. Atestat de atîtea mărturii istorice este contactul lor cu cultura mai recentă, hitită, sau cu aceea a fenicienilor, intreprizii și temerarii mijlocitori ai orientalismului

pînă în apele oceanice de la soare-apune. În insulele egee și în peninsula de-acum a lor, grecii puneau din plin gura lor setoasă la izvoare mikeno-cretane. Spațiul egeic, unde se amestecau din timpuri imemoriale atîtea ecouri spirituale de aiurea și acum atîtea afirmări locale genuine, devenea matca în care avea să-și dea minunatele roade geniul grec. Cele dintîi semne de vădită emancipare de sub atîtea înrîuriri și de înjghebare reală a feței grecești le găsim, dacă se face abstracție de poemele homerice, în arta ioniană și în aceea a insulei Rhodos, începînd cu veacul VIII î.Cr. și apoi, mai tîrziu, în arta atică (veacul VI î.Cr.). Deosebit de relevant din punct de vedere stilistic ni se pare paralelismul ce se declară și se menține necurmat între tendințele propulsive proprii artei plastice preclasice grecești și acele ale gîndirii filozofice presocratice. Influența artelor egiptene, babiloniene și a celor orientale-mediteraniene, caracterizate, în general, prin stilul lor abstract, hieratic, elementar, asupra artei grecești e încă puternică, dar arta ioniană și apoi [cea] atică din epoca aceea, numită „a surîsului arhaic", se detașează încetul cu încetul de pe fundalul modelelor copleșitoare. Acest proces de conturare se datorează unui tot mai viu interes acordat în arta preclasică grecească Naturii. Neapărat că și arta preclasică grecească e constrînsă încă în tipare abstracte, elementare și hieratice, dar într-un fel atenuat, ce îngăduie și naturii să se pronunțe. De remarcat că această caracterizare a artei preclasice grecești ne îmbie termenii cei mai potriviți și pentru a schița profilul real al gîndirii grecești din aceeași epocă, deoarece naturalismul, animat în perspectiva elementarului, este, precum știm, și o notă dominantă a gîndirii filozofice io-

niene. Întîia oară în gîndirea umană, Natura însufleţită devine, ca atare, la filozofii ionieni, un subiect de preocupare teoretică pentru un presupus substrat elementar al ei, pentru un presupus „arheu" al ei. Natura îşi cucerea astfel autonomia şi toată măreţia de sine stătătoare — şi, în acelaşi timp, calitatea de unic cadru al vieţii omeneşti. Chiar şi numai o fugară privire asupra artei preclasice greceşti din aceeaşi epocă ne spune că aici, în aceste plăsmuiri, Natura are cuvînt în acelaşi sens. Rigiditatea eterată, aproape numai bidimensională, a artei egiptene, dar şi masivitatea reliefată a artei babiloniene-asiriene, cu ale lor zeităţi transcendente, grave, severe ca animalele, cu ai lor demoni fabuloşi, corespund întocmai unei teocraţii sociale, congelate în forme de la care nu este abatere. La seminţiile greceşti, preocuparea teoretică va trece de la transcendenţă spre Natură, iar cît priveşte conduita individului uman, accentul se va deplasa de la conformism spre libertate. Aici totul îndură o umanizare în forme mai puţin îngheţate, gata de a face concesii firescului. Pe buzele figurilor din arta plastică preclasică grecească apare „surîsul", ca un simptom irecuzabil al naturalului şi umanului. Omul nu se mai simte terorizat de transcendenţe supramundane. Şi iarăşi, acest aşa-numit „surîs arhaic", simptom al unei anume stări de destindere a omului şi de eliberare a sa de sub constrîngerile supramundane, ni se pare că ar putea să fie invocat ca mărturie şi atunci cînd caracterizăm înţelepciunea umană, ce se desprinde în general din fragmentele transmise nouă din operele filozofilor presocratici. Dacă n-ar fi să luăm seama decît la libertatea ce aceşti gînditori îşi iau, de a gîndi pe cont propriu în ches-

tiuni ce erau rezervate revelației divine, și am avea o minunată dovadă cu privire la deosebirea de situare față de existență și cosmos, ce s-a declarat între greci, pe de o parte, și egipteni, babilonieni, hitiți, mikeno-cretani, pe de altă parte. Paralelismul între tendințele inerente artei preclasice grecești și cele ale gîndirii filozofice presocratice este un fapt care, o dată observat, rămîne pentru totdeauna inventariat așa cum este.

Mai tîrziu, în epoca clasicismului grec, descoperim un pronunțat consens stilistic între gîndirea unui Platon și arta plastică a lui Phidias, Praxitele, Myron, ale căror opere plastice s-ar părea că ilustrează într-adins chiar Ideile, prototipurile cerești ale tuturor lucrurilor, așa cum le „vedea" filozoful. Paralelismul e și de astă dată o evidență. Numai închizîndu-ți ochii și mintea deopotrivă, poți tăgădui existența configurărilor asemănătoare în ținuturi aparent atît de distincte cum sunt arta și filozofia. Consensul stilistic ca fapt e, firește, la rîndul său, susceptibil de diverse explicații. În orice caz, consensul stilistic nu trebuie privit ca efect al vreunei înrîuriri din partea artei asupra filozofiei — și nici invers, ca efect al vreunei înrîuriri din partea filozofiei asupra artei.* Consensul este mai curînd rezultatul unor tendințe spirituale profunde, inconștiente, ce stau la temeiul tuturor manifestărilor spirituale dintr-un anume timp și spațiu istoric. Ce grad de consistență interioară pot să obțină uneori aceste tendințe spirituale, inconștiente, de natură stilistică, ne arată un exemplu din aceeași

* Există, desigur, înrîuriri reciproce între cele două domenii, dar consensul stilistic profund nu se poate explica pe această cale.

epocă despre care tocmai vorbirăm. În secolele de închegare ale spiritului grec, remarcăm o tendință tot mai precisă spre „finit". Arta greacă manifestă acest elan spre desăvîrșirea finită, ce-și poartă echilibrul în sine însăși, spre deosebire, bunăoară, de arta egipteană, care implică un transcendent magic indefinit, și spre deosebire de arta indiană, care-și are și ea un particular orizont infinit. Se încadrează unui fenomen stilistic dintre cele mai învederate faptul, atît de bine cunoscut, că Parmenide, care s-a aplecat cu atîta patimă scrutătoare asupra existenței unice, absolute, mai presus de amăgirile simțurilor, înzestrează această existență unică (ce ar părea la întîia vedere doar un ecou al unor idei metafizice din India) cu atributele finitului. Simpla gîndire ar fi putut să-l conducă pe Parmenide și spre o metafizică a Unicului infinit. Parmenide se supune totuși, și evident, fără a-și da seama de acest lucru, tendinței spre „finit", o dominantă a cîmpului stilistic, căruia el îi aparținea. Niciodată o metafizică a Unicului nu a mai luat o asemenea înfățișare în istoria gîndirii umane, cu toate că ideea Unicului apare de atîtea ori la inzi, în neoplatonism, daoismul chinez sau în panteismul lui Giordano Bruno, Spinoza, Goethe. A nega eficiența factorilor stilistici în cazul gîndirii lui Parmenide echivalează, după părerea noastră, cu negarea unei probe palpabile, și cei ce o fac imită exemplul regretabil al acelor scolastici care nu voiau să privească prin luneta lui Galilei, ca nu cumva să descopere lunile lui Jupiter — pe care un filozof demult perimat le ignorase, dar de sub a cărui autoritate ei erau incapabili să se emancipeze.

Dar iată încă alte probe că se poate vorbi despre „stil" și în filozofie. Făcînd un salt peste multe

veacuri, vom încerca o comparație stilistică între metafizica lui Leibniz și opera muzicală a lui Johann Sebastian Bach. Amîndoi sunt tipici reprezentanți ai barocului. Fără de a fi tocmai contimporani, viețile lor se întretaie. Pe la 1700, Leibniz își avea viziunea metafizică constituită, în timp ce Bach se găsea de-abia în perioada pubertății. Viața lui Leibniz coincide cu culminația barocului, iar a lui Bach, cu barocul tardiv și cu declinul. Spiritualicește, Bach se menținea pe linia barocului în floare, în ciuda curentelor ce începeau să macine și să surpe podișul. Operele muzicale ale lui Bach vor manifesta astfel o uluitoare coincidență de stil cu viziunea metafizică a lui Leibniz. Corespondențele merită să fie puse în lumină. Barocul își realizează modul și profilul atît de caracteristice mulțumită perspectivelor sale largi, infinite, și datorită nesățioasei sale dragoste de forme, ce nasc neliniștite, din ele însele, repetînd și variind nelimitat același motiv. Barocul se caracterizează prin aplecare spre tot ce e dinamic, prin repudierea calmului și a simplicității liniare, prin înclinarea pătimașă spre mișcarea vie și abruptă, spre clocotul în rotocoale al liniilor, spre umflare și demăsurat. Barocul e eminamente spectaculos, și excrescențele sale formale, contorsionate, nu sunt totdeauna acoperite și de un fond sufletesc, deși, pe de altă parte, nici o altă epocă nu a dat dovezi de un mai amplu registru afectiv. Stau alături sau se împletesc în baroc setea extazelor supraterestre, înclinarea spre clarobscurul irațional al vieții și, în același timp, avîntul nobil spre dominarea prin ordine și rațiune a dinamismului iscat din străfunduri. Toate aceste tendințe proprii barocului își taie drum și își găsesc glas atît în viziunea metafizică

a lui Leibniz, cît și în muzica lui Bach. Să nu ne închipuim totuși că Bach ar fi stat în vreun chip sub înrîurirea directă a metafizicii lui Leibniz. Nu. Bach a fost o conștiință stăpînită de o religiozitate profundă, încadrată, pe de o parte, de idei teologice lutherane, dar, pe de altă parte, atinsă și de elanuri mistice, ceea ce îl apropie de unele apariții medievale. Dincolo de aceste legături și afinități, ce se pot stabili, apartenența lui Bach o identificăm stilistic în altă parte. Bach a dat lumii sale sufletești și sublimărilor sale spirituale o expresie pe linii specifice barocului într-atît, încît opera sa, din punct de vedere stilistic, invită la o confruntare, aproape pe două coloane, cu viziunea metafizică a lui Leibniz. Muzica lui Bach și metafizica lui Leibniz constituie un singur spațiu populat de simetrii, în care transpunerile de forme se impun de la sine, cu facilitatea unei demonstrații dintr-un manual de geometrie.

Să luăm seama cum în imaginația barocă a lui Leibniz „lumea" își pierde contururile liniare, simple, pe care le are, bunăoară, în concepția acelora care o reduc la o singură substanță universală. Sistemul metafizic al lui Leibniz nu are nimic din înfățișarea unui cristal cu muchii geometrice, diamantine. Lumea lui Leibniz se alcătuiește, de fapt, din nenumărate „lumi", căci ea e compusă din monade, și fiecare monadă este în sine o lume. Cît de acuzat barocă este această înflorire de forme cosmice! Lumea nu este o unică substanță, ea este mai curînd un motiv muzical pe care monadele îl variază, cu infinitezimale diferențe în infinit de multe forme. Și numai aceste forme împreună vor alcătui lumea concretă, reală. Să luăm apoi seama cum fiecare monadă este înzestrată cu o dinami-

că lăuntrică, purtînd în sine tot trecutul și tot viitorul ei, cînd într-un chip mai lucid, cînd într-un chip clarobscur, și cum fiecare monadă este, în sine și prin sine, de fieștecare dată un univers. Avem de-a face aici cu registrul vast al conștiinței, proprie insului baroc, proiectat în ființa secretă a tuturor existențelor. Monadele, împreună, fiecare cu dinamica sa lăuntrică, evoluează în sensul unei universale armonii. Cine, contemplînd aceste trăsături ale viziunii lui Leibniz, nu-și amintește coralele, cantatele, pasiunile, fugile lui Bach, cu polifonia lor contrapunctică, cu modul lor de a varia la infinit motivul muzical, cu mișcarea lor, escaladînd treptele tuturor înălțărilor și prăbușindu-se abrupt în abisuri? Dumnezeu, monada supremă, este în polifonia metafizică a lui Leibniz un fel de *cantus firmus**, întovărășit contrapunctic de nenumărate melodii, ca să dea împreună marea armonie. Pe de altă parte, tonul lui Bach este el însuși, în sine și prin sine, o „lume", întocmai ca monada lui Leibniz, iar liniile contrapunctice ale lui Bach se rezolvă totdeauna într-un fel de potrivire prestabilită, echivalentă la Leibniz cu prezența divină în cosmos. Dacă monadele lui Leibniz ar cînta, viziunea lui s-ar transforma într-o audiție de gen Johann Sebastian Bach, închipuită la potență divină.

Pentru a proba posibilitatea de a aplica filozofiei puncte de vedere stilistice, mai dăm un exemplu, de astă dată din timpurile mai noi. Ne referim la filozofia lui Henri Bergson. E drept că această filozofie ne este încă așa de apropiată în timp, încît o privire de ansamblu asupra ei, necesară unei

---

* Linie melodică de bază în jurul căreia se compun celelalte voci (*n.red.*).

înțelegeri stilistice, poate părea hazardată. Și totuși! Încercarea, efectuată cu tactul și cu prudența cerută de circumstanțe, se dovedește a fi operantă. Filozofia lui Bergson este în substanță, prin toate implicatele și consecințele ei, o filozofie a „duratei", a „mișcării", a „devenirii", a „elanului". Ca metodă, filozofia lui Bergson se întemeiază pe un gen anume de intuiție, ce vrea să restabilească datele imediate, pure, ale conștiinței și ale realității. Cel mai fundamental dat imediat, pur, în intimitatea căruia am avea posibilitatea de a pătrunde prin intuiție, este, în concepția lui Bergson, *durata*. Inteligența, cu procedeele ei, făcute pe măsura spațiului și materiei inerte, este demascată de Bergson ca o funcție ce falsifică, prin chiar natura ei, realul. În considerarea realului, Bergson vrea să substituie procedeelor matematice-geometrice ale inteligenței punctul de vedere al „duratei". Sub acest unghi, realul își pierde osatura și articulațiile rigide de lucru „făcut", dobîndind înfățișare mobilă, exprimabilă doar sugestiv, de lucru „ce se face". Realul acesta izbucnește deosebit de genuin în conștiința noastră și în tot ce e viață — și trebuie surprins prin intuiție în desfășurarea sa curgătoare, nouă, creatoare în fiece clipă. Continuul, calitatea, nuanța, inefabilul sunt atributele acestui real, iar melodia, o formă dezmărginită a sa.

Ce corespondențe stilistice descoperim acestei filozofii în arta din ultimele două decenii ale secolului XIX și în primul din secolul nostru? Impresionismul în pictură, desigur. Simbolismul în poezie; iar în sculptură, Auguste Rodin. Ne oprim un moment asupra acesteia din urmă. Fără de a exalta importanța sculpturii lui Rodin, cum o făcea încă Rainer Maria Rilke, care vedea în aceasta una

din rarele culminații ale artei în general, ne este permis să o apreciem totuși drept cea mai caracteristică realizare pe care spiritul, mai mult muzical și pictural al epocii, putea s-o dea în sculptură. Arta lui Rodin se complace în forme fluide, de contururi estompate, gata de a se topi ca zăpada în lumina din preajmă. În liniile, mai mult melodioase decît plastice, ale sculpturii lui Rodin, descoperim o eclatantă ilustrare artistică a filozofiei lui Bergson, fără ca această artă să fi fost însă încercată de asemenea intenții și, evident, fără ca filozofia lui Bergson să fi rîvnit vreodată să fie un comentar[iu] teoretic în marginea artei lui Rodin. Pentru examenul stilistic, alegem două din cele mai reușite opere ale lui Rodin: *Ioan Botezătorul* și *Centaurița*. *Ioan Botezătorul* reprezintă o figură nudă, în mers. Niciodată un sculptor nu s-a dedat unui mai complex, mai suplu și mai susținut efort — și nu a mobilizat mai multe și mai subtile mijloace de a nu prezenta o figură umană „în mers" ca Rodin în această sculptură. Încercarea, o izbîndă, desăvîrșită în felul ei, dacă nu ca artă, atunci ca realizare iluzionistă, întrucît ne amăgește să vedem realmente omul umblînd, încercarea, zicem, rămîne prin calitate un pandant al efortului epocal pe care filozoful Bergson îl face, recurgînd la atîtea subtilități și sugestii, spre a ne transpune în „actul mișcării" ca într-un dat *imediat și absolut* al realului.

Paralelismul stilistic intervine uneori în istorie cu atîta putere, că se produc, în domenii diferite prin natura lor, opere ce par într-adins potrivite, chiar și prin conținutul lor „anecdotic", ca să stea alături și să prilejuiască astfel un întreg sistem de referințe reciproce. Cu *Centaurița* lui Rodin ne gă-

sim, fără de vreun gînd anume din partea sculptorului, în fața unei splendide ilustrări a concepției bergsoniene despre elanul vital. Această centauriță, cu brațele întinse, cu toată făptura ușor contorsionată pe linia unui elan pierdut în vag, această centauriță, cu trupul de femeie ce aproape se detașează, straniu planturos, din trupul greu de cal ce ține totuși de ființa sa, dă o expresie plastică parcă tocmai acelui elan vital despre care Bergson ne vorbește într-o capitală operă a sa. Rodin a surprins în *Centauriță* parcă tocmai acel moment al elanului vital cînd omul se desprinde de animalitate, în drumul ascendent al evoluției creatoare. Vedem aici, sub specia duratei, a devenirii, reprezentate pînă și cele două tendințe de sens contrar, dominante în metafizica lui Bergson: elanul vital, conștiința, spiritul, cu aspirațiile lor, ca un sistem deschis în sus, și materia care cade. Încă o dată însă: această apropiere o facem noi, în perspectivă stilistică, și este cu totul în afară de intențiile urmărite de Rodin sau Bergson. Nu avem nici un indiciu cu privire la vreo reală interdependență între opera artistului și opera filozofului. Apropierea e însă justificată prin afinitatea de structură a viziunilor lor, iar paralelismul se impune oricărui scrutător suficient echipat cu uneltele necesare unei analize stilistice și suficient de onest ca să nu închidă ochii în fața faptelor.

FILOZOFIE ȘI ARTĂ

S-ar putea cita o seamă de autori prestigioși, mai ales de la romantism încoace, care s-au simțit tentați să echivaleze filozofia cu arta. Pentru cei ce urmăreau o asemenea țintă, problema echivalenței dintre filozofie și artă permitea să fie rezolvată în diverse sensuri. Soluțiile încercate, cu variațiile lor de sens, uneori aproape imperceptibile, sunt reductibile la două tipuri. Întîiul tip de soluții ia ființă în conexiune cu întrebarea fundamentală ce și-o pune gînditorul în ceea ce privește finalitatea preocupărilor sale „filozofice“ și în legătură cu mijloacele presupuse ca fiind cele mai propice întru realizarea acestei finalități. Știm că filozoful, îndeosebi în ipostaza de metafizician, năzuiește spre o revelare a misterului existenței în totalitatea sa, spre o formulă a absolutului. (Că filozoful, străduindu-se să cuprindă chipul absolutului, izbutește doar să-i pună o mască, este o altă latură a chestiunii, o latură ce nu ne interesează deocamdată.) Ostenindu-se în acest sens și pe această cale, cea dintîi întrebare ce i se ivește este aceea a mijloacelor celor mai sigure de a-și ajunge ținta. Un Schelling, filozoful romantic german, a optat la un moment dat pentru o soluție „artistică“. El găsea că arta, în general, se bucură, printre celelalte preocupări ale genului uman, în chip eminent de pri-

vilegiul de a fi în posesia mijloacelor celor mai certe de transpunere a spiritului în „absolut". De unde încheierea că filozofia trebuie să-și însușească pe cît cu putință modul artei, dacă vrea să facă față problemelor esențiale pe care e chemată să le dezlege. E aici un punct de vedere pe care Schelling însuși n-a înțeles să-l urmeze pînă la capăt și pe care l-a părăsit pe nesimțite. Un Novalis se recomandă a fi amintit în aceeași ordine de idei, căci și el se găsește prin apropiere în cadrul aceluiași tip de înțelegere filozofică atunci cînd propune ca organ de revelare a absolutului „imaginația". Pentru a înțelege poziția lui Novalis, e de notat că „imaginația" despre care el ne vorbește nu este acea facultate productivă, în înțeles larg, ce intervine în atîtea activități spirituale, și chiar în domeniul științific, ci „imaginația" aproape arbitrar restrînsă la activitatea de „fabulație". Novalis profesează un idealism magic potrivit căruia spiritul omenesc își ia în stăpînire chemarea de re-producător al absolutului, cu osebire în momentele cînd se lasă în grija imaginației ce născocește basme pline de miraculos, de neprevăzut și chiar de incoerențe. Novalis se crede trăind într-o lume care în ființa ei este basm, unde totul ia înfățișare neobișnuită și unde orice se poate transforma în orice. Filozofia lui Novalis, cuprinsă în faimoasele și uluitoarele sale *Fragmente*, se resimte puternic de duhul basmului.

Apropieri foarte strînse între filozofie și artă face, pe altă linie și cu alte ocoluri, firește, decît Novalis, un Schopenhauer — și pe urmele acestuia apoi Nietzsche, gînditori care , atunci cînd „filozofează", se conduc de varii sugestii culese din artă. De obicei, gînditorii, stăpîniți de puternice

înclinări artistice, vor căuta să asimileze filozofiei cît mai multe din procedeele artei. În filozofie, ei se vor lăsa îndrumați mai mult de o conștiință artistică decît filozofică. În filozofie, ei vor cultiva mai ales gînduri și plăsmuiri întruchipate după chipul și asemănarea creațiilor de artă. Pentru atari gînditori, filozofia și arta devin vase comunicante ce îngăduie ample, masive transpuneri de mijloace și moduri. Fără îndoială că, în cadrul acestui tip de soluții date problemei raportului dintre filozofie și artă, a fost și este cu putință apariția unui mod de filozofie care îmbogățește cu variantele sale ispititoare panorama vastă a gîndirii umane. Linia de mișcare a acestui gen rămîne însă laterală față de drumul mare al filozofiei. Asupra situației nu e cazul să ne facem vreo iluzie, căci filozofia și-a înțeles chemarea ce-i incumbă și, conștient sau instinctiv, i-a și dat urmare, fără a se lăsa abătută de ademeniri mărginașe.

Spuneam că, în ceea ce privește problema raportului dintre filozofie și artă, s-a mai pronunțat în cursul timpului și un al doilea tip de soluții. De astă dată, considerațiile nu țin în vedere cu precădere filozofiile care, prin însuși felul lor, ar cultiva mijloace, moduri, atitudini și orizonturi artistice. Soluțiile ce le subsumăm celui de al doilea tip iau în considerare chiar aparițiile de mare amploare, concepțiile metafizice epocale, din istoria gîndirii. Dar tocmai acestea sunt prezentate în cele din urmă mai mult ca produs de natură artistică decît ca roade ale unei pretinse științe. Nu filozofia unui Novalis sau a unul Goethe, ci chiar și concepțiile filozofice ale unui Platon, Aristotel, Plotin, Giordano Bruno, Spinoza, Leibniz, Fichte, Hegel etc. sunt înfățișate exclusiv ca monumente spirituale, echivalente întru totul creațiilor de „artă".

începutul modului de a vedea în acest fel filozofia, îndeosebi de orientare metafizică, îl descoperim în acele aprecieri peiorative cu care erau gratificate toate sistemele metafizice în perioada neocriticismului și a naturalismului pozitivist, ce a urmat după prăbușirea falnicelor construcții speculative postkantiene. În acel timp, orice construcție era disprețuitor taxată ca simplă rizibilă „poezie de concepte". „Poezie de concepte" și nimic altceva ar fi toată metafizica de la Platon pînă la Hegel — așa suna verdictul umilitor, acceptat pe vremuri de atîta lume, căreia nu i se poate nega buna-credință. Pe la sfîrșitul secolului XIX, concomitent cu o anume recrudescență a sensibilității metafizice sau, cel puțin, a interesului pentru metafizică, termenul de „poezie de concepte" și-a pierdut însă tot mai mult din nuanța peiorativă. Și printr-o reacție ce pregătea încetul cu încetul o mai justă apreciere, diverși gînditori au convenit a vorbi despre poezia de concepte a metafizicii într-o notă mai concesivă și chiar pozitivă. Un neoromantism, firav și cam de sfîrșit de veac, crea o ambianță sufletească prielnică spectrelor metafizice de demult, iar în această atmosferă, pe urmă, contele Hermann Keyserling a îndrăznit, în primul deceniu al secolului XX, să schimbe în renume porecla de „poezie de concepte". Într-un sens acum hotărît pozitiv, el va considera filozofia — și, cu precădere, aceea de orientare metafizică — drept o „artă" ca oricare altă artă. Keyserling a publicat și o carte despre *Filozofia ca artă**. Iată cîteva semnificative frîngurele din lucrarea în chestiune: „În fapt, filozofia nu este o știință decît în măsura în care

* Titlul original: *Philosophie als Kunst* (1920); studiul nu s-a tradus în românește (*n.red.*).

orice artă este una, adică în măsura în care e vorba de perfecta mînuire a mijloacelor de expresie, de a fi stăpîn peste o anumită tehnică, de a cunoaște și de a înțelege materia de elaborat", ne spune Keyserling, spre a preciza apoi că, pentru un filozof, „calitatea de savant nu e valabilă decît pentru această parte de meserie, ce se poate învăța", cîtă vreme „a filozofa rămîne, la drept vorbind, o artă autentică". Filozofului îi incumbă sarcina „de a organiza cele pozitiv știute", „de a da o structură unui «ce» amorf, de a octroia* o formă materiei și de a o trezi astfel la viață. Încît problema esențială pentru filozofie, ca pentru orice artă, este aceea a formei. Chestiunea valorii cutărei viziuni despre lume se reduce la o chestiune de stil." (Termenul de „stil" e folosit aici în sensul de expresie formală a personalității.) Mai departe, Keyserling va susține că, „perfecțiunea unei viziuni despre lume ne frapează în funcție de adevărul ei". În funcție de „adevărul" ei! Așa se exprimă cam juvenil autorul, după ce, o clipă mai înainte, ne asigura că valoarea unei metafizici se reduce la o chestiune de stil. Întorsătura ne-ar încurca dacă nu am cunoaște versatilitatea scriitoricească a faimosului eseist. Se cuvine deci să mai așeptăm o clipă, spre a vedea ce devine „adevărul" în considerațiile ulterioare ale lui Keyserling. Eseistul nu întîrzie să ne satisfacă curiozitatea și va exclama: „Dar ce este adevărul dacă nu o formă particulară a perfecțiunii estetice?" Cu aceasta, meditațiile își reiau firul normal. După opinia lui Keyserling, arta caută „să stabilească un raport viu între univers și spiritul uman". Spre aceasta aspiră și filo-

* A octroia (< fr. *octroyer*) = a acorda în chip de favoare (*n.red.*).

zofia. Cînd clădește o metafizică, filozoful se luptă cu sensul universului, nu altfel decît Beethoven în muzica sa. Compozitorul o face cu ajutorul sunetelor, filozoful, cu ajutorul conceptelor. Silind filozofia și arta să apuce pe drumuri cît mai paralele, Keyserling le va constrînge în cele din urmă să accepte confluența. Și deoarece arta se rostește în forme individuale, fiind o expresie nemijlocită a personalității, filozofia va deveni, sub ochii lui Keyserling, de asemenea strict *personală*. În privința aceasta, Keyserling se încumeta să afirme că o filozofie e cu atît mai valabilă, cu cît e mai „personală". „Nu există concepție despre lume impersonală, chiar și numai un asemenea termen cuprinde o contradicție."* Orice filozofie se afirmă numai în virtutea și prin puterea ecuației sale personale.

Încercarea lui Keyserling de a da filozofiei un sens subliniat *artistic* apare sub orice raport ca fiind tocmai opusă aceleia ce ține să imprime filozofiei un sens științific. Ambele tentative, deși diametral opuse, se desprind deopotrivă dintr-o conștiință ce nu este just filozofică. Nu vom tăgădui că filozofia poate avea o linie laterală de desfășurare, cu unele mîndre înfloriri asemenea celor ale artei, cum ea a dezvoltat, de altfel, uneori și o activitate ce se situează în imediata apropiere a științei. Dar nu prin asemenea colaterale, remarcabile, fără îndoială, dar oricum, mai mult sau mai puțin bastardizate, a reușit filozofia să-și joace copleșitorul rol în istoria spiritului, a culturii și a civilizației umane. Drumul regesc de izbînzi, atîtea

* Toate citatele din Comte Hermann de Keyserling, *Sur l'art de la Vie*, Librairie Stock, Paris, 1936, cap. „La philosophie est un art".

cîte le enumeră filozofia, nu se confundă în nici una din etapele sale cu abaterile de sens artistic sau științific prin care ea a rătăcit uneori, ignorîndu-și sau renegîndu-și adevărata misiune.

Tot ce Keyserling susține cu privire la sensul artistic al filozofiei revine în cele din urmă la o negare a autonomiei filozofice. Încercarea de a prescrie filozofiei normele de comportare și de reacție, precum și modul de precipitare ale artei o găsim cu atît mai reprobabilă, cu cît nu e lipsită de seducție. Să examinăm pe rînd afirmațiile lui Keyserling.

Filozofului îi incumbă sarcina de a organiza cele pozitiv știute și de a imprima o structură unui „ce" amorf... Iar chestiunea valorii cutărei viziuni despre lume s-ar reduce la o chestiune de stil... Găsi-vom oare în aceasta o suficientă justificare pentru echivalarea filozofiei cu o artă autentică? Oare știința nu organizează și octroiază structuri — și este ea oare o manifestare lipsită de stil? Fizica lui Aristotel, reprezentînd o fază, ce-i drept, depășită a gîndirii științifice, „organiza" totuși, pentru vremea sa, toate cele pozitiv știute în acest domeniu și imprima structuri unui „ce" amorf; de asemenea, ea purta, în forma și pe corpul ei, pecetea de nedezmințit nu numai a stilului grec, ci și a stilului personal aristotelic. Cine va aprecia însă că fizica lui Aristotel ar fi, din această pricină, o „autentică artă"? Și iarăși, născocirea calculului diferențial și integral nu este, prin toate aspectele sale derivînd din luarea în considerare a mărimilor disparate și din tratarea dinamică a formelor și liniilor, un produs ce se înscrie perfect nu numai în stilul baroc, ci și în stilul personal al lui Leibniz? Dar cine dintre cei chemați în apre-

ciere va susține, fără a-și trăda simțul riguros și just al domeniilor, că născocirea matematică a lui Leibniz ar fi o operă de „artă autentică"?

Afirmațiile lui Keyserling trebuie controlate pas cu pas. Că „adevărul" nu ar fi decît „o formă particulară a perfecțiunii estetice"? Să ni se dea voie să nu înțelegem nimic din această frază! Propoziția ar dobîndi un sens numai în cadrul filozofic al idealismelor de proveniență platonică, unde Ideea este în același timp egală cu Adevărul — și egală cu Perfecțiunea estetică. Din contextul în care fraza apare la Keyserling, rezultă însă că ea nu are, din nefericire, nici o legătură cu singurul cadru în care ar obține un înțeles. La Keyserling, omologarea adevărului cu perfecțiunea estetică pare mai mult circumscrierea vagă și foarte stîngace a gîndului că „adevărul" trebuie să fie cît mai *armonic* închegat din elementele sale și, în același timp, colorat cît mai *personal*, spre a deveni un „adevăr filozofic". Iar dacă acesta e înțelesul cerut de afirmația lui Keyserling, atunci rămîne să cercetăm în ce măsură un asemenea enunț rezistă unei confruntări cu realitatea. Dar o cercetare, chiar fugară, infirmă enunțul. Căci dacă în artă creatorul poate purcede la drum cu intenția declarată de a alcătui o viziune cît mai armonic închegată din elementele sale și colorată într-un sens cît mai personal, o atare lucrare nu se poate încerca în filozofie. În cele mai multe cazuri, filozoful nu procedează în acest sens. Intenția lucidă sub egida căreia filozoful pornește este aceea de a revela, fie printr-un sistem de concepte, fie prin plăsmuiri de natură abstract-vizionară, misterul existenței în totalitatea sa. Că „ecuația personală" își face loc și în lucrarea filozofului e adevărat, dar ecuația personală nu

se declară prin vreo intenție, ci împotriva oricărei intenții. O filozofie metafizică ce se creează într-adins, cu gîndul de a fi cît mai „personală", e condamnată dinainte, căci în filozofie nu e valabilă decît „personalitatea" ce se exprimă involuntar și oarecum fatalmente, filtrîndu-se puternică, de la sine și inevitabil, prin intențiile ce vizează cea mai perfectă obiectivitate impersonală! Prin zăgazurile ei de natură impersonală, filozofia pune la încercare tăria reală a unei personalități. Intențiile cu care filozoful și artistul calcă nu sunt, prin urmare, aceleași — și nici regulile celor două jocuri. Arta invită personalitatea la dezlănțuire. Filozofia o pune la încercare, ridicîndu-i în față condițiile grave ale unei norme impersonale. În filozofie, tendința spre depersonalizare e un postulat, iar textura personală și culoarea individuală sunt valabile numai cînd se rostesc în chip de neocolit și cînd fac impresia că sunt exponente ale obiectivității spirituale. Numai cu această condiție, o mare filozofie, care este, desigur, totdeauna „personală", dobîndește o putere de înduplecare, dacă nu în raport cu toată colectivitatea umană, atunci cel puțin în raport cu un anume tip sau familie de spirite.

Dar nici mijloacele la care recurge artistul și filozoful întru realizarea viziunilor lor nu sunt aceleași. Artistul lucrează cu mijloace ce țin exclusiv de intuiție și de sensibilitate. Filozoful lucrează într-un material de concepte și de viziuni de supremă abstracție. Și să nu uităm nici celelalte deosebiri, atîtea, ce despart pe filozof de artist. Filozoful se situează în probleme lucide, deplin caracterizate ca atare, adică îmbinate de conștiință, și optează pentru anume metode ce-și au logica și normele

lor impersonale chiar și atunci cînd ele sunt născocite de unul singur. Filozoful „pledează" apoi pentru viziunea abstractă pe care el izbutește să o închege cu scopul de a convinge și pe semenii săi, fiind totdeauna condus de buna-credință că viziunea sa nu este un capriciu arbitrar, ci poate fi adoptată și de alte inteligențe cărora li se adresează. Creatorul de artă e angajat cu totul în alt sens și cu alte mijloace în creația sa. În cazul artei, creatorul lucrează într-un material de intuiție, ce se adresează în primul rînd sensibilității semenilor. Problemele creatorului de artă nu sunt explicit prezente în opera sa, ci numai implicit, fiind cu totul absorbite în „realizare". De remarcat e și împrejurarea că creatorul de artă nu are „metode" ce fac parte chiar din corpul operei, cum le propune totdeauna un filozof: creatorul de artă posedă cel mult o tehnică, ce condiționează opera și poate fi doar bănuită din „realizare". Creatorul de artă nu „pledează" în operă pentru operă, cum face filozoful tot timpul, ci își prezintă pur și simplu opera, așteptînd din partea semenilor nu o aderare care să angajeze spiritul sub raportul aptitudinilor sale de optare intelectuală, ci doar o reacție estetică fără de alte consecințe decît cele ce decurg din atitudinea pură a contemplării.

În considerațiile noastre cuprinse în lucrarea de față, am înțeles prin „conștiință filozofică" o stare posibilă, *mai complexă*, a conștiinței. Socotind conștiința filozofică, printr-un gest de largă circumscriere, ca un mod complex al conștiinței, nu facem decît să o plasăm în cadrul ei cel mai general, fără de a spune ceva mai de aproape despre alcătuirea în sine a stării în chestiune. În foarte complexa ei calitate psiho-spirituală, conștiința filozofică e caracterizată în primul rînd printr-o particulară stare de luciditate cu privire la atitudinea de luat față de diversele demersuri ale filozofiei. De această caracteristică luciditate conștiința filozofică este însoțită în toate manifestările ei. Conștiința filozofică este, cu alte cuvinte, atunci cînd ia ființă și acolo unde se împlinește, un produs de supremă veghe a omului. În „conștiința filozofică", filozofia — ca unul din fundamentalele moduri umane de a rezolva raporturile cu ceea ce „este" — prinde știre de sine. Nu s-ar putea imagina așadar o conștiință filozofică fără de o seamă de acte de reflectare ale gîndirii filozofice asupra ei înseși.

Cînd am procedat la cercetările expuse în prezenta lucrare, ne-am dat seama că ele mînecau întru cîtva chiar spre constituirea obiectivului lor.

Căci „conștiința filozofică" este, sub atîtea raporturi, ea însăși „filozofie", adică un „ceva" ce rămîne în permanență de făcut, iar cîtuși de puțin un „ce" încheiat și dat o dată pentru totdeauna, ca un pretins „canon" ce ar trebui doar să ia act de sine.

Interesul mai larg ce pot să-l prezinte cercetări de natura celor desfășurate apare mai învederat dacă asemănăm funcția ce o poate avea pentru noi „conștiința filozofică" cu funcția ce o are pentru artiști și pentru amatorii de artă „conștiința artistică". Căci întocmai cum se vorbește despre o conștiință artistică, suntem îndrituiți de a vorbi și despre o „conștiință filozofică". Ce vrem să spunem cu aceasta?

Există, precum se știe, creatori de artă cu sau fără de „conștiință artistică" — și cînd spunem „cu" sau „fără", ne gîndim, firește, la o aproximativ „justă" conștiință artistică. Constituită și alimentată printr-o îndelungă experiență, rafinată prin susținute meditații asupra ființei și rostului artei și, mai ales, prin necurmata punere în exercițiu a sensibilității, dat fiind că aceasta rămîne totuși cel mai propice și mai sigur mijloc de contact cu opera de artă. Se citează adesea nume mari de creatori de artă care s-au distins printr-o deosebit de lucidă conștiință artistică: un Leonardo, un Edgar Allan Poe, un Flaubert, un Paul Valéry. La fel, s-ar putea pomeni și mai multe nume de mari creatori de artă cu duhul prea puțin acompaniat de o conștiință artistică, dar care au reușit totuși să creeze opere de capitală însemnătate și valoare artistică pe temeiul simplu al unei sensibilități instinctive, personale, de proveniență colectivă, impusă de un public capabil uneori, în pofida carenței de luciditate, de reacții uluitor de juste în

fața artei. Așa au fost în timpul goticului tardiv un pictor precum Grünewald și atîția dintre pictorii și sculptorii primitivi ai Occidentului medieval. De amintit ar mai fi apoi atîția creatori de artă care, datorită geniului lor și a unui climat spiritual anonim ce-i îndrumă, izbutesc să dea opere de valoare, în ciuda faptului că ei, în particular, sunt aserviți unei conștiințe artistice foarte eronat orientată: un pictor precum Courbet avea despre artă o concepție grosolană, rivalizînd doar cu a fotografilor de mai tîrziu despre meșteșugul lor. Și totuși, ce opere a lăsat Courbet posterității! Un caz asemănător în multe privințe este acela al scriitorului elvețian Jeremias Gotthelf, care a scris romane de o epocală valoare, în timp ce el însuși era încredințat că face simplă operă de propagandă împotriva viciilor sociale, precum alcoolismul și prostituția! Exemplele din urmă s-ar părea a dovedi mai curînd că așa-zisa justă „conștiință artistică" nu ar fi tocmai o condiție necesară unei producții de înaltă calitate. Așa ar fi dacă n-am întîlni în istoria artelor și atîtea cazuri destinate să demonstreze altfel. Fapt e că există și atîția creatori de artă în fața cărora ne încearcă sentimentul că ar fi putut să dea opere cu adevărat excepționale dacă ar fi avut o mai justă „conștiință artistică": așa a fost un [Arnold] Böcklin sau un Max Klinger, pe linie plastică; iar pentru a nu nesocoti nici poezia, cine mai e nelămurit asupra împrejurării cît ar fi cîștigat poezia franceză pe urma geniului poetic al lui Victor Hugo, dacă acesta ar fi fost ajutat de o mai supravegheată conștiință artistică?

Situația se repetă aidoma în filozofie. Un Platon trebuie apeciat și astăzi ca o apariție, în toată Antichitatea, neîntrecută, atît ca geniu creator în

filozofie, cît și sub raportul „conștiinței filozofice". Nu mai puțin în timpurile moderne, un Descartes sau Kant. La alți gînditori, luciditatea conștiinței filozofice apare mai ștearsă, fără ca această circumstanță să-i scoată totuși din aproximativ justele făgașe. Astfel, întru cîtva instinctiv, și-au nimerit drumul cu adevărat filozofic metafizicieni precum Nicolaus Cusnaus, Giordano Bruno, Spinoza, Fichte, Hegel. Totuși, uneori, deficiența conștiinței filozofice ia proporții și nu rămîne fără de grave urmări. Cine nu regretă, bunăoară, că un Novalis, dotat cu atîta geniu filozofic, n-a fost condus în efervescența sa creatoare, aproape miraculoasă, decît de o foarte haotică conștiință filozofică? Și cine, urmărind mai de aproape intuițiile și construcțiile teoretice, uluitoare uneori, ale lui Darwin sau Spencer, nu-și dă seama că opera lor ar fi dobîndit alte, superioare, carate filozofice, dacă ar fi fost însoțiți în activitatea lor gînditoare de o conștiință filozofică mai justă?

Dacă avem motive de a susține că o conștiință filozofică nu poate fi decît de real folos creatorilor de filozofie, cu atît mai mult înclinăm a crede că o asemenea conștiință poate să fie un util factor de îndrumare pentru amatorii de filozofie. O conștiință filozofică deficientă sau nulă lipsește pe iubitorii de filozofie de toate satisfacțiile mai subtile ce le pot oferi preocupările de această natură, cum pasionații artei rămîn, cînd sunt ocoliți de o conștiință artistică, privați de cele mai alese satisfacții ce le îmbie arta.

Am căutat să desfășurăm în cele de mai înainte motivele ce ne-au îndemnat să punem problema conștiinței filozofice și să îndrăznim o configurare. Am vorbit în lucrarea noastră despre o seamă de aspecte, de puncte de vedere, de elemente și fac-

tori care, împreună, ar putea să constituie temeiul unei „conștiințe filozofice".

Dacă un critic de artă se lasă călăuzit în analizarea și degustarea unei opere de artă nu numai de sensibilitate, ci și de o seamă de concepte, adică de o conștiință artistică, cu atît mai mult incumbă această sarcină criticului filozofic pus în fața unei opere de gîndire care, de asemenea, poate fi judecată în perspectiva și după criteriile unei „conștiințe filozofice". Criticul de artă își are astăzi un arsenal întreg de unelte conceptuale — și adus în fața unei opere de artă, el își va pune numaidecît o seamă de întrebări care îl situează de-a dreptul în singura indicată relație cu obiectul contemplat: cum rezolvă artistul problema raportului dintre „liniar" și „pictural", dintre „planuri" și „adîncime", dintre „forma închisă" și „forma deschisă", dintre „multiplicitate" și „unitate", dintre „claritate" și „obscuritate" — sau alte întrebări de natură asemănătoare. Criticul filozofic își poate constitui și el o „conștiință filozofică" — și adus în fața unei „gîndiri", el își va pune întrebări cum sunt următoarele: În ce măsură gînditorul, a cărui operă este luată în considerare, încearcă somnolența noastră spirituală ca o autentică trezire? Cum și-a asigurat gînditorul autonomia „filozofică" față de știință și artă ori în raport cu alte domenii ale activității spirituale? Care este „aria" și „zarea interioară" a problematicii sale? În ce măsură gînditorul reculează în sfera prealabilului, ce inovații metodologice aduce și întru cît este el autor al unei lumi? Ce dimensiuni are viziunea sa filozofică? Ce reziduuri științifice, mitice și magice cuprinde gîndirea autorului cercetat? Pe ce elemente pune gînditorul accentul transcendental? Ce motive fi-

lozofice cuprinde gîndirea sa și cum a izbutit să le asimileze? Ce forme ia în gîndirea sa elanul de sistematizare? Cum se integrează gînditorul într-un stil?

„Justa" conștiință filozofică se profilează natural în zarea noastră ca un deziderat de neatins, căruia suntem osîndiți să-i dăm tîrcoale prin mereu alte aproximări. Ne dăm perfect seama că aproximările încercate aici rezumă numai o experiență personală și redau o anume sensibilitate; nu mai puțin, ele exprimă însă și tot atîtea eforturi de reflexie care, dacă nu sunt totdeauna pe măsura subiectului cercetat, fac totuși un pas dincolo de pietrele de hotar puse de alții în jurul problemei ce am abordat.

TESTAMENT EDITORIAL

Dacă s-ar întîmpla să nu mai ajung în situația de a-mi publica opera filozofică, doresc ca urmașii mei să se îngrijească de acest lucru.

Cincisprezece volume alcătuiesc „sistemul" meu filozofic, pe care îl socot încheiat. Cele 15 vol[ume] sunt:

Eonul dogmatic, Cunoașterea luciferică, Cenzura transcendentă, Orizont și stil, Spațiul mioritic, Geneza metaforei și sensul culturii, Artă și valoare, Despre gîndirea magică, Religie și spirit, Știință și creație, Diferențialele divine, Despre conștiința filozofică, Aspecte antropologice, Experimentul și spiritul matematic, Ființa istorică.

Sistemul are o arhitectură trilogială. Dorința mea este ca toate aceste lucrări să apară în patru tomuri, împărțite astfel:

TRILOGIA CUNOAȘTERII

1. Despre conștiința filozofică (manuscris, litografiat*)
I. Eonul dogmatic
II. Cunoașterea luciferică
III. Cenzura transcendentă

* În sensul de curs litografiat — vezi și p. urm. (*n.red.*).

2. Supliment: Experimentul și spiritul matematic (manuscris)

TRILOGIA CULTURII

I. Orizont și stil
II. Spațiul mioritic
III. Geneza metaforei și sensul culturii

TRILOGIA VALORILOR

I. Știință și creație
II. Gîndire magică și religie
   1. Despre gîndirea magică
   2. Religie și spirit
III. Artă și valoare

TRILOGIA COSMOLOGICĂ

I. Diferențialele divine
II. Aspecte antropologice (litografiat)
III. Ființa istorică (manuscris)

Baza editării trebuie s-o formeze trilogiile și volumele tipărite, litografiate sau manuscrise, ce se găsesc în biblioteca mea. Să se țină seama de „corecturile" ce le-am făcut eu personal în aceste cărți.

Lucian Blaga

Cluj, 25 august 1959

ANEXĂ
LA
TESTAMENTUL EDITORIAL

De cîteva luni lucrez la cea din urmă carte făcînd parte din trilogiile mele filozofice. Titlul ei va fi *Ființa istorică**. Expun în ea o seamă de idei despre om ca ființă istorică. Începusem această lucrare încă în timpul războiului. Evenimentele m-au împiedicat să trec dincolo de primele patru capitole. Alte probleme trebuiau lămurite mai întîi.

În cei 15 ani ce s-au scurs de la război încoace, m-am închinat cu osebire poeziei. Dar am scris și cîteva volume de filozofie. Prin anii '35, intenția mea era să-mi dezvolt ideile filozofice în cinci trilogii. Cîteva din ele au apărut**, părți din celelalte au fost redactate. Acum, că mă apropiu de desăvîrșirea *Ființei istorice*, am hotărît să reduc planul trilogiilor, fixîndu-le la patru. Dacă se va ține cîndva seama de dorința mea, ele vor apărea sub forma aceasta:***

Ce m-a determinat să refac planul trilogiilor în acest chip? Mai întîi, împrejurarea că sistemul meu a sporit cu unele lucrări ce nu figurau în proiec-

---

* Studiu definitivat în toamna lui 1959 (*n.red.*).

** Vezi mai sus, p. 33, notă; *Trilogia culturii* a apărut în volum la aceeași editură în 1944 (*n.red.*).

*** Urmează sistemul filozofic, dispus trilogial, potrivit Testamentului editorial tipărit mai sus, pp. 201–202 (*n.red.*).

tul inițial. Asemenea lucrări sunt: *Despre conștiința filozofică*, un fel de introducere în filozofie în general, o amplă deslușire a conștiinței filozofice. O altă lucrare ce nu figura în proiectul inițial este *Experimentul și spiritul matematic*, în care dau o filozofie a „științei exacte" de astăzi, completînd cu aceasta teoria cunoașterii.*

O altă împrejurare, mult mai serioasă, ce m-a determinat să reduc planul trilogiilor la patru este aceasta: vreo trei lucrări urmau să se ocupe de unele chestiuni foarte „problematice" și oarecum „deocheate", cum ar fi aceea a fenomenelor parapsihologice. Găsesc că este mai conform cu spiritul rigorii, ce m-a călăuzit întotdeauna, să mă ocup de atari chestiuni în proza mea literară, atribuind anume idei unui filozof fictiv.

Mai urma să mă ocup și de o seamă de probleme în legătură cu „existența creatoare", de implicatele acesteia și de raportul cu moralitatea etc. Dar astăzi găsesc că aceste probleme pot fi tratate mai sprinten și mai eficace sub formă de „aforisme" — de observații, de *aperçu*-uri în cadrul unor conversații ce au darul să netezească asperitățile colțuroase ale unei gîndiri pe care, de altfel, niciodată nu am dorit-o prea „sistematică".

---

* Vezi mai sus, „Notă asupra ediției", pp. 5–6 (*n.red.*).

SCHIȚA UNEI AUTOPREZENTĂRI FILOZOFICE

În prefața uneia din ultimele mele lucrări*, țineam să-mi împart eu însumi activitatea filozofică într-o fază pregătitoare și una sistematică. Lucrări pregătitoare sunt cele apărute pînă la studiul meu despre estetica lui Goethe, intitulat *Daimonion*, iar studiile care se integrează ciclic într-un sistem în creștere încep cu *Eonul dogmatic*. Deoarece durata acestei conferințe e fixată prin lege la o oră, îmi voi îngădui să vorbesc mai întîi despre sistemul meu filozofic, rămînînd ca la urmă să spun și cîteva cuvinte despre lucrările pregătitoare — și mai ales despre acele dintre cele pregătitoare care se înscriu pe linia cercetărilor estetice.

Cele șase studii sistematice apărute pînă acum se întregesc reciproc și sunt clădite după un anume plan arhitectonic. Ele fac parte dintr-un întreg, pe care sper să-l pot duce pînă la capăt în cursul anilor. Toate aceste șase studii intră în unul și același cadru filozofic mai vast și se revarsă, în cele din urmă, într-o viziune metafizică despre totalitatea existenței.

Cîteva cuvinte despre planul arhitectonic al sistemului. Spre deosebire de sistemele clasice, sistemul acesta, la care construiesc, are un caracter

---

* *Censura transcendentă*, Cartea Românească, București, 1934, pp. 5–6 (*n.red.*).

simfonic, el nu e sistemul unei singure idei sau al unei singure formule, ci e alcătuit ca o biserică cu mai multe cupole. Se împletesc în acest sistem mai multe laitmotive principale, care revin de la un studiu la altul, alternîndu-se ritmic. Sistemul e conceput ciclic, pe „trilogii" închinate cîte unui grup de fenomene, din acelea cu care putem avea un contact în experiența noastră. Au apărut complet două trilogii:

1. Trilogia „cunoașterii", compusă din:
   Eonul dogmatic
   Cunoașterea luciferică
   Cenzura transcendentă

2. Trilogia „culturii", alcătuită din:
   Orizont și stil
   Spațiul mioritic
   Geneza metaforei și sensul culturii

Actualmente lucrez la Trilogia „valorilor" — și am gata, într-o primă redactare, vol. I, *Artă și valoare**. Vor urma, în aceeași trilogie, un volum despre „echivalentele adevărului" și unul închinat problemelor etice. Poate că nu se cuvine să vorbesc despre lucrările pe care încă nu le-am scris, dar nici nu strică să arăt planul în care intră cele două trilogii apărute. Voi adăuga deci că alte două trilogii vor fi închinate unor probleme de filozofie biologică și de metafizică pură.

Există, desigur, în cele două trilogii apărute pînă acum o idee centrală, care e însă secundată și de alte laitmotive: este ideea de mister sau aceea a existenței noastre în orizontul misterului. Dat fi-

---

* S-a tipărit în 1939. În versiunea definitivă a Trilogiei valorilor, volumul ocupă ultima poziție — vezi mai sus, „Testament editorial", p. 202 (*n.red.*).

ind că ideea de mister are o poziție atît de centrală, s-au găsit oameni să ridice acuza că fac misticism. Deși eu cred că nu e nici o crimă să faci misticism, trebuie să declar că, în filozofie, eu nu fac nici un fel de misticism. Fac, poate, uneori în poezie și în dramă, unde trăirea mistică își are un loc pe care cred că nici un estetician modern nu-l mai tăgăduiește. Dacă eu acord totuși ideii de mister un loc central în filozofia mea, e tocmai fiindcă tind spre o supremă precizie și exactitate în ceea ce mi-e dat să gîndesc filozofic. Astfel, în *Eonul dogmatic* și în *Cunoașterea luciferică*, supun — pentru întîia oară în istoria filozofiei — unei analize și unui examen minuțios însăși ideea de mister. Nici filozofii, nici teoreticienii științei n-au făcut-o pînă astăzi. S-a vorbit pînă acum, în adevăr, despre „mister" în chipul cel mai vag cu putință. Eu mi-am luat întîia oară sarcina să încerc o determinare a rolului pe care această idee îl are în constituția cunoașterii umane. Atît în *Eonul dogmatic*, cît și în *Cunoașterea luciferică* m-am străduit să dau un fel de analiză logică, aproape matematică, a ideii de mister — și, izbutind să găsesc un fel de coordonate geometrice de determinare a acestei idei, am arătat nenumăratele „variante" posibile ale ideii de mister. Pe aceia dintre auditori care n-au avut ocazia de a citi aceste studii, îi rog să nu se sperie de un titlu pur simbolic cum este *Cunoașterea luciferică*. Îi asigur că în acest studiu nu e vorba despre dracu', ci numai și numai despre probleme de logică și de teoria cunoașterii. „Misterul" există pentru noi ca orizont originar, ireductibil, al existenței noastre. Sub presiunea și operațiile procesului de cunoaștere, misterul acesta se precipită în o mulțime de „variante" care, logicește, sunt foarte determinabile tocmai în calitatea lor de mistere.

Iată cîteva asemenea „variante". E mai întîi misterul ca orizont inițial al modului specific uman de a exista. E apoi varianta misterului „semnalat" nouă prin simțuri, un mister deschis, ca atare, prin semne care țin de sensibilitatea noastră empirică. Iată pe urmă varianta misterului „revelat" pe planul constructiv al cunoașterii noastre, pe planul imaginar și pe cel al viziunilor abstracte. Acest mister imaginar-revelat poate fi din nou deschis ca atare și poate fi supus unei noi „revelări". Procesul e infinit. Și ceea ce am arătat în lucrările pomenite este că niciodată misterul nu e convertibil în nonmister. Ceea ce am arătat în aceste studii este că „lucrul în sine", despre care vorbește Kant, nu e decît una din nenumăratele variante posibile ale ideii de mister.

Analiza aceasta a ideii de mister m-a condus și la găsirea unor variante foarte ciudate. Sunt cele ale misterului „potențat" — sau „radicalizat". Aceste mistere sunt exprimabile și formulabile numai antinomic — sau, mai precis, în antinomii transfigurate. Pentru a ilustra această idee a misterului potențat, radicalizat, a fost necesar să culegem exemple din metafizica neoplatonică sau din teologia creștină. Și aici ajungem la un punct asupra căruia aș stărui un moment.

În legătură cu variantele misterului potențat, radicalizat, exprimabil numai antinomic, am încercat să arăt că e posibil și un tip de cunoaștere care n-a mai fost încercat tocmai din timpurile neoplatonice și din timpul dogmaticii creștine. E vorba, subliniez, nu despre reactualizarea conținuturilor ca atare ale acestor dogme, ci despre *metoda* care s-ar putea extrage din natura lor. Or, această metodă ni se pare că poate fi reactualizată și asi-

milată filozofiei în anume probleme extreme. Interesant e, de altă parte, că în fizica actuală, ca urmare a teoriei cuantelor, s-a enunțat ideea despre structura antinomică a luminii; fenomenul luminii e privit și ca „ondulație", și ca un „«ce» corpuscular". Ceea ce e un paradox, de neînțeles logicește. Și totuși, sunt experiențe care cer neapărat soluția aceasta antinomică. Din cauza aceasta s-a crezut, și de vreo zece ani se vorbește, despre o criză a fizicii moderne. Arătînd cum această teorie ondula[to]r-crepusculară despre natura luminii se integrează, de fapt, într-un tip de cunoaștere *sui-generis* pe care l-am numit „minus-cunoaștere", cred că am putut să dovedesc că nu e vorba despre o criză în fizica modernă, ci de apariția unui nou tip de cunoaștere.

Se știe că filozoful Kant a clădit o teorie a cunoașterii care, în fond, voia să legitimeze filozofic fizica clasică, a lui Newton. Pentru fizica modernă, actuală, fizica lui Newton nu mai reprezintă decît un caz de limită. Se impune, așadar, necesitatea de a legitima filozofic, printr-o nouă teorie a cunoașterii, construcțiile fizicii actuale. Aceasta e, în fond, încercarea pe care am făcut-o în *Eonul dogmatic* și mai ales în *Cunoașterea luciferică*, introducînd în teoria cunoașterii conceptul de „direcție". Cunoașterea nu are un sens unic (plus), cum se crede de la Kant încoace, adică sensul de „atenuare" a *misterului* printr-un proces teoretic infinit; cunoașterea are două sensuri opuse, plus și minus. Și în anume cazuri se impune direcția „minus", prin care un mister nu e atenuat, ci potențat, radicalizat și formulabil numai antinomic. Așa ni se pare că procedează în anume cazuri fizica modernă.

Teoriile acesteia nu sunt deci a se socoti ca un impas, ci ca apariție a tipului de cunoaștere pe care-l numim „minus-cunoaștere". În viitor, eu însumi voi avea ocazia să aplic, în cîteva importante probleme, această metodă a minus-cunoașterii, pe care am încercat s-o legitimez prin construirea unei noi teorii despre cunoaștere. Cercetările în acest domeniu m-au condus la descoperirea unor aspecte fundamentale, încă neobservate pînă acum, ale cunoașterii umane. Regret că timpul nu-mi dă răgaz să arăt pas cu pas felul cum am procedat la această descoperire. Mă restrîng deci la indicarea cîtorva rezultate.

Există un dualism de cunoașteri radical și ireductibil la un numitor comun: 1. Cunoașterea ce se clădește în orizontul lumii date și care poate fi completată cu simple „necunoscute"; și 2. Cunoașterea ce se clădește în orizontul misterului, în care tot ce ține de lumea dată nu e decît semn sau semnalizare, prin simțuri, a unor mistere. Întîia cunoaștere am numit-o paradiziacă, a doua, luciferică. În cadrul cunoașterii paradiziace, care operează cu intuiții și cu concepte, cu categorii intelectuale — așa cum, de la Kant încoace, au fost examinate de atîtea ori —, nu joacă nici un rol ideea de mister, care e foarte complexă, deși și în cadrul acestei cunoașteri paradiziace putem avea așa-zise „necunoscute". Dar misterul implică o „necunoscută" în sens mult mai complex. Misterul și încercarea de a-l revela constituie obiectul și sarcina cunoașterii luciferice.

Cunoașterea luciferică are articulații, structuri, cu totul *sui-generis*. În cadrul ei, toate elementele care joacă un rol și în cunoașterea paradiziacă — precum experiența, intuiția, conceptul, categori-

ile — au *altă funcție* decît în cadrul cunoașterii paradiziace. Pînă acum, în toate teoriile cunoașterii s-a încercat, de fapt, să se reducă cunoașterea umană la aspecte care țin de cunoașterea paradiziacă. Cînd văd în fața mea un pom și afirm: „Acest pom e un măr“ (chiar dacă sunt jertfa unei iluzii), fac un act de cunoaștere paradiziacă. Cînd văd perdeaua mișcîndu-se la fereastră și afirm: „Necunoscuta, x-ul, care stîrnește nori, care ar putea să fie vîntul“, fac de asemenea un act de cunoaștere paradiziacă. Cînd însă afirm: „Lumina este ondulație“, fac un act de cunoaștere luciferică. Aici lumina a fost prefăcută mai întîi în „semn“ sensibil al [unui] mister pe care încercăm să ni-l revelăm. Revelarea necunoscutei se *substituie* într-un anume fel sensului sensibil și capătă un mai hotărît accent existențial decît se atribuie „semnului“. Necunoscuta nu se alătură cunoscutului pe același plan ca în cunoașterea paradiziacă, ci, o dată *revelată*, ea se *substituie* cunoscutului.

Astfel, toate aspectele cunoașterii luciferice diferă radical de acelea ale cunoașterii paradiziace*:

Cunoașterea paradiziacă:	Cunoașterea luciferică:
⋮	⋮

În cadrul cunoașterii luciferice se constituie și se „variază“ misterul prin procese infinite de „atenuare“, de permanentizare sau de potențare. Toate aceste aspecte sunt străine de cunoașterea paradiziacă.

* Tabloul celor 13 „aspecte polar-analogice“ figurează în vol. *Cunoașterea luciferică* — Humanitas, București, 2003, p. 220 (*n.red.*).

Un alt rezultat al acestei cercetări este că misterul niciodată nu poate fi convertit în nonmister.

Un studiu cu totul de altă natură decît *Eonul dogmatic* și *Cunoașterea luciferică* este al treilea volum din Trilogia cunoașterii, *Cenzura transcendentă*, pe care eu însumi l-am numit o încercare metafizică.

La Universitatea de la Cluj, unde sunt atît de străluciți profesori de filozofie, cred că nu e necesar să legitimez metafizica. Vreau să spun numai că metafizica este altceva decît știința — și chiar altceva decît filozofia de aspecte științifice. Metafizica e, desigur, totdeauna un salt în incontrolabil. Mai bine zis: experiența nu joacă în metafizică decît rolul unui veto în cazul că metafizica o contrazice. Dar experiența nu e deloc chemată să verifice și să controleze în sens *pozitiv* concepțiile metafizice.

Rezultatul la care am ajuns în cele două studii anterioare, acela al nonconvertibilității misterului în nonmister, mi-a dat mult de gîndit. M-am întrebat dacă această situație la care suntem condamnați nu are cumva un rost metafizic, un tîlc transcendent. De aici ni se deschidea, așadar, o perspectivă metafizică. Să admitem că conștiința noastră individuală, din care face parte și „cunoașterea“, cu posibilitățile și limitele ei, este, de fapt, întrecută și controlată dintr-un centru metafizic, de natură tot spirituală, dar care ne întrece. Să numim acest centru spiritual, transcendent în raport cu conștiința noastră, „Marele Anonim“. Admițînd o asemenea ipoteză metafizică, s-ar putea lămuri de ce omul nu poate converti misterul în chip pozitiv și adecvat. Marele Anonim supune cunoașterea umană unei cenzuri prin care, chiar în

avantajul nostru, suntem opriți să cunoaștem în chip absolut sau să ne revelăm misterele adecvațional. Această cenzură transcendentă ni se aplică în chip structural, prin constante senzoriale și prin categorii intelectuale de care cunoașterea umană e permanent legată. Categoriile intelectuale ar fi, așadar, mijloacele unei cenzuri transcendente cu ajutorul cărora Marele Anonim ne ține la distanță de mistere, înadins, în avantajul nostru și, poate, al existenței în general. Căci în măsura în care am cunoaște în chip absolut, am fi foarte primejduiți, am înceta de a face eforturi sau ne-am substitui Marelui Anonim — prin ceea ce s-ar produce un fel de anarhie cosmică. În realitatea limitată a cunoașterii umane trebuie să vedem, așadar, nu un neajuns, ci rezultatul și reflexul unei înalte metafizici.

Această concepție metafizică despre „cunoaștere" e, în conformitate cu o situație dată, aceea a faptului că misterul nu poate fi convertit în non-mister. Ea nu e contrazisă de rezultatele experienței. Fiind însă o concepție metafizică, ea nu e însă nici controlabilă în sens pozitiv, prin date de experiență. Dar aceasta e o notă comună a tuturor concepțiilor metafizice. Concepția mea e, în orice caz, în ultimele timpuri, întîia încercare de metafizică a cunoașterii. Cu totul nouă, ca atare. Și autorul ei fiind român, cred că am dreptul să afirm că și această concepție metafizică e românească.

Trec la a doua Trilogie, în care m-am ocupat cu alt mare grup de fenomene: cu cele ale culturii. Cercetările din ultimele decenii au scos tot mai mult în relief un aspect fundamental al fenomenelor de cultură, anume: „stilul". S-a pus în evidență, adică, o anume unitate de forme stilistice

care caracterizează fenomenele de cultură: unul și același „stil" se imprimă tuturor creațiilor de cultură dintr-un anume loc și timp. Acest aspect stilistic, o dată constatat, a devenit un obiect tot mai asiduu frecventat din partea nu numai a istoricilor și criticilor de artă, ci și, în general, din partea mai multor filozofi ai culturii. Fenomenul stilului cerea însă și o teorie explicativă. Această tendință explicativă se ivește încetul cu încetul, întîile mijiri explicative fără conștiința precisă a acestui lucru s-ar putea găsi în clasicismul și, mai accentuate, romantismul german. Astfel, de o pildă, pentru determinarea stilului grec (fără ca să fie numit chiar „stil", cu semnificația ce se dă astăzi acestui termen), marele poet Hölderlin, care era și un gînditor mai mare decît se crede, vorbea despre polaritatea „organicului" și „aorgicului"*, ceea ce corespunde aproximativ apolinicului și dionisiacului lui Nietzsche. De altfel, prin acești termeni — ai apolinicului și dionisiacului — încercau și frații Schlegel să se apropie de fenomenul grecesc mult înainte de Nietzsche, dar, desigur, nu cu amploarea vizionară a acestuia. De la Nietzsche pînă la Simmel, Frobenius și Spengler, și pe urmă, pe o linie mai în strînsă legătură cu arta, de la un Alois Riegl pînă la Worringer, Wölfflin și alții, s-a încercat o teorizare explicativă a „stilului". După

---

* În scrisoarea din iulie 1799 către Shelling, Hölderlin identifică „aorgicul" cu inorganicul, *i.e.* cu situația în care sufletul nu-și (mai) locuiește organul, iar purtătorul lui „își iese din fire". În *Anmerkungen zur „Antigonae"* (1804), Hölderlin distinge atitudinea „aorgică", socotită de sorginte orientală și, prin urmare, anterioară scrierilor homerice, de cea „organică", dominînd personajele literaturii antice grecești după această dată (*n.red.*).

cum am arătat în Trilogia culturii, toți aceștia înclină însă să vadă „stilul“ ca un fenomen, cum îl numesc, „monolitic“ și să-l reducă la un *singur* factor prin procedeul ipostazării. Morfologia lui Frobenius și Spengler vede în cultură, ca fenomen unitar stilistic, rezultatul unui „suflet“ al culturii, care crește ca un organism special într-un anume peisaj — și numai în acesta. Cultura, stilul, ar fi un organism parazitar, suprapus vieții sufletești a omului, și ar avea toate însușirile unui autentic organism: o naștere, o creștere, vîrste și moarte. Durata unei culturi, care are caracter monadic, e, după Spengler, cam 800–1000 de ani. În fiecare cultură sau stil cultural stăpînește un anume sentiment al spațiului legat de-un anume peisaj. Aceste teorii le-am supus unei ample critici în Trilogia culturii, în care am propus și o nouă teorie explicativă a stilului cultural, care ni se pare că învinge toate dificultățile care se opun celorlalte teorii existente. Noi explicăm stilul cultural prin categoriile inconștientului.

Am arătat că numai conștiința noastră are seria sa amplă de „categorii“ cognitive, menite receptării lumii date. În afară de aceste categorii ale cunoașterii — despre care filozofii vorbesc cu atîta insistență de la Aristotel și, mai ales, de la Kant încoace —, noi admitem o a doua, foarte amplă garnitură de categorii ale inconștientului, categorii pe care, pentru adîncimea lor și a locului lor, le numim „abisale“. Există, desigur, oarecare corespondență între categoriile cunoașterii conștiente și aceste categorii abisale ale inconștientului, dar acestea sunt *altfel* structurate decît cele ale cunoașterii. Dacă conștiința noastră are ca formă sau categorie a sensibilității „spațiul“ și „timpul“, noi

admitem că și inconștientul nostru posedă un spațiu și un timp al său, dar altfel structurate decît cele ale conștiinței. Bunăoară, inconștientului care se exprimă în cultura apuseană îi atribuim o categorie a spațiului tridimensional infinit, cîtă vreme inconștientului care se exprimă, de o pildă, în cultura noastră populară românească îi atribuim un spațiu ondulat. În cultura apuseană găsim exprimată o anume formă temporală, aceea a timpului ascendent, a timpului-havuz, cum l-am numit printr-o imagine. Dar în Antichitate, mai ales în cultura elenistă, găsim o altă formă a timpului, aceea a timpului-cascadă. Nu putem, firește, ilustra cu toate exemplele necesare acest lucru, dar ele se găsesc în cele trei cărți ale Trilogiei culturii.

În afară de spațiu și timp, mai există în inconștientul nostru categoria formativă, care tinde sau spre individualizare, sau spre tipizare, sau spre elementarizare. Există pe urmă în inconștient categoria „expansiunii" sau „retragerii" din orizont. Europeanul e stăpînit în creațiile sale mai ales de categoria expansiunii, cîtă vreme indianul stă sub stăpînirea categoriei retragerii. Dar există, după cum spuneam, în inconștientul nostru o garnitură întreagă de categorii eterogene care, toate, converg în crearea unui *cosmos stilistic*. Toate plăsmuirile culturale — opera de artă, viziunea metafizică, marile construcții științifice, mitologia și altele — poartă pecetea acestor categorii *abisale*, care sunt oarecum în raport de paracorespondență cu categoriile cunoașterii receptive și conștiente, dar altfel *structurate*. Teoria aceasta înseamnă o nouă teorie „categorială", întrucît la ele [*i.e.* la categorii — *n.red.*] nu s-a gîndit nimenea pînă acum. Teoria aceasta explică mult mai mulțumitor decît

cele precedente multiplicitatea și variabilitatea de aspecte ale fenomenului stilistic. Noi nu vedem, așadar, în stil un fenomen „monolitic", ci un fenomen complex, la baza căruia punem un complex întreg de „categorii abisale", eterogene, și de-o sinergie cosmogenetică. Această teorie mai are și însemnătatea că pune întîia oară în lumină anume aspecte ale „inconștientului".

Această teorie *categorială* despre baza fenomenului stilistic, în afară de avantajele ei teoretice generale, ne-a dat și posibilitatea de a supune întîia oară, în chip mai aprofundat, unui examen cultura noastră populară sub unghi stilistic. Studiul meu, *Spațiul mioritic*, a avut darul să fie cel mai citit dintre toate lucrările ce le-am publicat pînă acum. Am arătat în acest studiu că există o serie de categorii abisale, efectiv active, în creațiile poporului nostru. În doină am descoperit astfel spațiul ondulat, același orizont cu alternanță de deal și vale l-am ghicit, în genere, și în sentimentul destinului, propriu poeziei noastre lirice, în care se exprimă sufletul românesc. Am arătat pe urmă ce însemnătate are în cultura noastră categoria „sofianică", a transcendentului care coboară, și categoria „organicului" în toată viața spirituală a acestui Sud-est european. Am arătat pe urmă eficiența categoriei „stihiale" sau elementarizante în arta populară. Și așa mai departe. Cu aceasta cred că am dovedit fertilitatea teoriei noastre despre stil. Remarc, de altfel, cu satisfacție că cei mai mulți critici literari ai noștri aplică aceste idei cu mult succes în diferite domenii și-n studii monografice. Încît materialul care vine în sprijinul teoriei noastre devine tot mai impresionant. În orice caz, această

teorie a deschis noi puncte de vedere, și generale și speciale, care încep să dea roade.

După ce am pus pe picioare teoria categoriilor abisale, a căror descoperire îmi aparține în întregime, nu s-a pus problema de a integra și această teorie despre „cultură" și „stil" în viziunea metafizică la a cărei clădire lucrez. Acest lucru l-am făcut în *Geneza metaforei și sensul culturii*. Ceea ce, în ultimă analiză, dezvolt în acest studiu, apărut de curînd*, este o antropologie metafizică și o teorie metafizică despre semnificația culturii și a stilului. E propriu-zis întîia încercare în literatura filozofică de a da o metafizică a fenomenului stilistic. În studiul despre care vorbesc, arăt că aspectele fundamentale ale oricărei creații de cultură sunt „metaforicul" și „stilul". Orice creație de cultură este o încercare a omului de a-și revela un mister. Revelarea aceasta, prin plăsmuiri, fie artistice, fie teoretice, fie vizionare, are însă, constituțional, totdeauna un caracter metaforic și se face în coordonate și forme stilistice. Ceea ce înseamnă că niciodată revelarea misterului nu are un caracter adecvațional. Nu numai cunoașterea umană a lumii imediate este, așadar, supusă unei cenzuri transcendente, ci și încercările noastre de a revela misterele prin plăsmuiri sunt supuse unui fel de cenzură. Categoriile care stau la baza unui stil le privim ca tot atîtea frîne transcendente prin care Marele Anonim ne împiedică de a revela misterele în chip pozitiv și absolut adecvat. Aceasta pentru ca să nu ne putem substitui lui și pentru a salva echilibrul cosmic, dar și în avantajul nostru însuși, pentru a ne menține în permanentă sta-

* La Fundația „Regele Carol I", București, 1937 (*n.red.*).

re creatoare și a ne apăra de neștiute primejdii pe care o revelare absolută le-ar reprezenta pentru noi. Omul, spre deosebire de animal, are un mod de existență cu totul specific: este modul de a exista în orizontul misterului și în vederea revelării acestuia. Dar actele sale revelatorii au numai un caracter metaforic în raport cu misterul și sunt transcendent limitate prin frînele categoriilor abisale.

Care este partea de estetică în aceste lucrări? Întreaga Trilogie a culturii se referă inclusiv și la artă — și, ca teorie despre stil, ea are în mare parte o însemnătate estetică. Dar și Trilogia cunoașterii, în care stabilim întîia oară modul de existență al omului ca mod în orizontul misterului, formează o parte din cadrul filozofic mai vast în care va intra estetica noastră. În *Orizont și stil* am avut adesea prilejul să analizăm arta, de o pildă, arta indică, bizantină, diverse curente de artă europeană. În *Spațiul mioritic* ne-am ocupat îndeosebi de arta noastră populară — se găsește aici o analiză stilistică a Agiei Sofia, dar și a [unor] opere de literatură: de o pildă, poezia lui Eminescu sub unghiul teoriei noastre stilistice. În *Geneza metaforei*... am dezvoltat o nouă concepție despre metaforă, dar în același volum se găsesc analize critice cu privire la concepțiile de știința artei, care circulă actualmente.

În revista dlui profesor Iorga, *Cuget Clar*, s-a afirmat de curînd* că aș fi singurul scriitor român care nu s-a ocupat niciodată cu nici o apariție literară românească. Această afirmație s-a făcut la un an

---

* În nr. 16 din 28 octombrie 1938, la p. 243, sub titlul „Suflete îndoite". Menționarea articolului a constituit un element suplimentar în stabilirea datei conferinței (*n.red.*).

după ce a apărut *Spațiul mioritic*, în care, pe baze noi, mă ocup exclusiv de fenomenul culturii românești și în care, despre Eminescu, de o pildă, mă ocup chiar pe larg. Am deschis această paranteză pentru a demonstra cu cîtă obiectivitate și lipsă de sfială e condusă acea revistă.

De încheiere, cîteva cuvinte despre lucrările mele mai vechi. În 1924 am publicat *Filosofia stilului*, în care aduceam în discuție probleme de estetică în spiritul actualității. Mai tîrziu a apărut studiul *Fețele unui veac*, în care analizam „stilistic" cele patru mari curente de artă din veacul al XIX-lea: romantismul, naturalismul, impresionismul și mișcările postimpresioniste. În studiul *Fenomenul originar* m-am ocupat de teoriile naturaliste ale lui Goethe și de evoluția ulterioară a ideii despre fenomenul originar. Studiul are o însemnătate și estetică, întrucît ideea despre fenomenele originare e de aproape înrudită cu ideea goetheană despre „forma interioară" (*innere Form*), care joacă un rol considerabil în estetica germană. Într-un alt studiu, apărut mai întîi în 1926, *Daimonion*, am sistem[at]izat, în legătură cu *aperçu*-urile lui Goethe despre „demonic", estetica acestuia. Deja în 1926 am subliniat însemnătatea acestui concept. Evoluția ulterioară a literaturii filozofice germane a confirmat intuiția ce-o avusesem acum 11 ani. Analizînd filozofia demonicului la Goethe, am afirmat că trebuie să facem o deosebire între tipul demonicului pur, romantic, și tipul demonicului cu răspundere, stăpînit, cum era Goethe însuși. Lucrarea mea a deșteptat încercări asemănătoare. Fără a fi măcar citată. Ceea ce se întîmplă în ultimul timp tot mai des. Pot afirma, desigur, fără a fi dezmințit, că indiferent de valoarea lor, studii-

le mele filozofice au stîrnit un interes deosebit la generațiile tinere românești. Am adus în discuție o mulțime de probleme, ba am creat și probleme cu totul noi. Să se alăture la aceasta neajunsurile vocabularului filozofic românesc, pe care am fost nevoit să le înfrîng. A trebuit, desigur, să inventez de multe ori noi termeni și să actualizez cuvintele, dîndu-le o nouă semnificație. Dacă astăzi eseurile și studiile filozofice se scriu la noi altfel decît acum 15 ani, cred că mi-am dat și eu contribuția la această schimbare. Fiindcă una din preocupările mele permanente a fost totdeauna nu numai de a scrie filozofie, ci și aceea de a scrie cît mai frumos, fără a compromite gîndul însuși. Dacă acest lucru e un defect, aș dori din parte-mi la cît mai mulți dintre filozofii români acest defect.

CUPRINS